SCRIPTURILE GNOSTICE DE LA NAG HAMMADI

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PAGELS, ELAINE
Scripturile gnostice de la NagHammadi / Elaine Pagels; trad.: Walter
Fotescu. - Ed. a 3-a, reviz. - București: Herald, 2022
Index
ISBN 978-630-6550-02-9
I. Fotescu, Walter (trad.)
273.1
22
Elaine Pagels, THE GNOSTIC GOSPELS Copyright © 1979 Elaine Pagels. All rights reserved Vintage Books, a Division of Random House, Inc. New York

Scripturile gnostice de la Nag Hammadi

ELAINE PAGELS

Traducere din limba engleză:
WALTER FOTESCU

EDITURA HERALD
București

Redactor:
Andreea Tincea
Radu Duma
Viziune grafică și DTP:
Ela Stoica
Corector:
Dusa Udrea-Boborel
Toate drepturile rezervate. Nicio parte a acestei cărți nu poate fi reprodusă sau transmisă sub nicio formă și prin niciun mijloc,

electronic sau mecanic, inclusiv fotocopiere, înregistrare sau prin orice sistem de stocare a informației, fără permisiunea editorului. Ediție în limba română publicată de Editura Herald. Copyright © 2022

Sunt recunoscătoare celor de mai jos pentru permisiunea acordată de a retipări materiale publicate anterior·.

Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ din SUA: Extrase din *The New Testament.* Citatele scripturistice din această carte sunt preluate din *Revised Standard Version of the Bible,* copyrigh 1946, 1952 © 1971, 1973 deținut de Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the USA, și utilizate cu permisiunea lor.

Wm. B. Eerdman's Publishing Co.: Extrase din Tertullian, Iranaeus și Hippolytus. Retipărite din *The Ante Nicene Fathers* cu permisiunea acordată de Wm. B. Eerdman's Publishing Co., Grand Rapids, Michigan.

Harper & Row, Publishers, Inc.: Extrase din *The Nag Hammadi Library* de James M. Robinson. Copyright © 1977 E. J. Brill, Leiden, Olanda. Retipărit cu permisiunea acordată de E. J. Brill și Harper & Row, Publishers, Inc.

Harvard University Press: Extrase din *Clement and Ignatius,* text cuprins în *The Apostolic Fathers,* 1912, *The Loeb Classical Library,* traduse de Kirsopp Lake. Retipărite cu permisiunea acordată de Harvard University Press.

Lutterworth Press și The Westminster Press: Extrase din *New Testament Apocrypha,* Vol. I, editat de Wilhelm Schneemelcher și Edgar Hennecke. Traducere în engleză editată de R. McL. Wilson. Publicată în SUA de The Westminster Press, 1963. Copyright © 1959 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen. Traducere engleză © 1963 Lutterworth Press. Extrase din *New Testament Apocrypha,* Vol. II, editat de Wilhelm Schneemelcher și Edgar Hennecke. Traducere engleză editată de R. McL. Wilson. Publicată în SUA de The Westminster Press, 1966. Copyright © 1964J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen. Traducere engleză © 1965 Lutterworth Press. Folosită cu permisiune acordată.

Oxford University Press: Extrase din *The Acts of the Christian Martyrs,* tradusă de Herbert Musurillo.
Copyright © Oxford University Press 1972.
Republicată cu permisiunea acordată de Oxford University Press.

Lui Elizabeth Diggs și Sharon Olds, cu afectuoasă prietenie

MULȚUMIRI

Scrierea acestei cărți a început, în urmă cu mai mulți ani, cu un studiu al relației dintre politică și religie la începuturile creștinismului. Primele patru capitole au fost publicate într-o formă mai tehnică în reviste de specialitate (referințe concrete precedă notele de subsol din fiecare capitol).

în pregătirea acestui volum am optat în general pentru traducerile oferite în *The Nag Hammadi Library,* editată de James M. Robinson, acestea fiind ușor accesibile tuturor cititorilor. în anumite cazuri însă am modificat traducerea de dragul clarității, consistenței sau al interpretării (de exemplu, am tradus transliterarea coptă a termenului grecesc *τελείωσή* nu prin „perfecțiune", ci prin „împlinire", care mi se pare mai riguros; în alte cazuri, când termenul copt *πρωμε* traduce în aparență grecescul *avOpamos,* l-am tradus nu prin „om", ci prin „umanitate"). în cazul a două texte, am utilizat traduceri diferite (vezi mai jos).

Sunt cu deosebire îndatorată acelor colegi și prieteni care au citit și comentat întregul manuscris: Peter Berger, John Gager, Dennis Groh, Howard Kee, George MacRae, Wayne Meeks și Morton Smith. Pentru alte sfaturi și observații critice, mai ales asupra unor aspecte concrete ale introducerii datorez mulțumiri lui Marilyn Harran, Marvin Meyer, Birger Pearson, Gilles Quispel, Richard Ogust și James M.

Robinson. Sunt recunoscătoare, de asemenea, lui Bentley Layton pentru permisiunea de a utiliza traducerea sa a *Tratatului despre înviere* și lui James Brashler pentru acordul de a-i folosi traducerea *Apocalipsei lui Petru'.*

Mulțumiri speciale datorez Fundației Rockefeller, Fundației Lita A. Hazen și Fundației Guggenheim pentru sprijinul lor care mi-a asigurat timpul necesar scrisului; președintei Jacqueline Mattfeld și vicepreședintelui Charles Olton pentru a-mi fi aprobat să părăsesc vreme de un an responsabilitățile mele de la Barnard College. Doresc să mulțumesc în mod special Lydiei Bronte și Litei A. Hazen pentru încurajările lor pe durata întregului proiect.

Prezenta versiune a cărții ar fi fost imposibil de realizat fără superba editare a lui Jason Epstein, vicepreședinte și director editorial la Random House; excelentelor sfaturi ale lui John Brockman; muncii conștiincioase de dactilografiere a lui Connie Budelis și de redactare a Barbarei Wilson.

în sfârșit, vreau să mulțumesc soțului meu pentru încurajările sale afectuoase din timpul elaborării acestei lucrări.

' Vezi *Apocalipsa lui Petru,* inclusă în cartea *Apocalipse apocrife ale Noului Testament,* publicată de Editura Herald, 2020. *(N. red.)*

INTRODUCERE

în decembrie 1945, un țăran arab a făcut o descoperire arheologică uimitoare în Egiptul de Sus.

Zvonurile au creat neclaritate legat de împrejurările acestei descoperiri, poate fiindcă a fost accidentală, iar vânzarea ei pe piața neagră, ilegală. Ani la rând până și identitatea celui care a făcut descoperirea a rămas necunoscută. Un zvon susținea că descoperirea a fost făcută în urma unui act de răzbunare de neam; altul, că a făcut descoperirea lângă orașul Nag Hammadi, la Jabal al-Tarif, un munte unde există un ciuruit de peste 150 de grote. De origine naturală, unele dintre aceste grote au fost cioplite, pictate și folosite ca morminte încă din timpul dinastiei a Vl-a, cu aproximativ 4300 de ani în urmă.

Treizeci de ani mai târziu chiar cel care a făcut descoperirea, Muhammad ‘Aii al-Samman, a povestit ce s-a întâmplat.[1] Puțin timp înainte ca el și frații săi să fi răzbunat uciderea tatălui lor printr-o *vendetta,* ei au înșeuat cămilele și au plecat la Jabal să sape după *sabakh,* un pământ moale, folosit la fertilizarea culturilor de cereale. Săpând în jurul unui bolovan masiv, ei au lovit un vas de ceramică roșie având aproape un metru înălțime. Muhammad ‘Aii a ezitat să spargă vasul, gândindu-se că înăuntru ar putea locui un *jinn* sau spirit. Dar, dându-și seama că ar putea conține și aur, a ridicat târnăcopul și l-a sfărâmat, găsind înăuntru treisprezece cărți de papirus legate în piele. în- torcându-se la casa lui din a-Qasr, Muhammad ‘Ali a aruncat cărțile și foile

răzlețe de papirus pe grămada de paie de lângă cuptor. Mama lui Muhammad, ‘Umm-Ahmad, recunoaște că a ars o bună parte din papirus în cuptor împreună cu paiele pe care le folosea ca să aprindă focul.

Câteva săptămâni mai târziu, cum povestește Muhammad ‘Aii, el și frații săi au răzbunat moartea tatălui lor ucigându-1 pe Ahmed Ismail. Mama lor și-a prevenit fiii să-și țină târnăcoapele ascuțite: când au aflat că dușmanul tatălui lor se afla în apropiere, frații au folosit prilejul, „i-au retezat membrele... I-au smuls inima și au devorat-o împreună, ca ultim act al răzbunării de sânge”.[2]

Temându-se că poliția care investiga asasinatul ar putea să-i percheziționeze casa și să descopere cărțile, Muhammad ‘Aii l-a rugat pe preotul satului, al-Qummus Basiliyus Abd al-Masih, să păstreze una sau mai multe cărți pentru el. în timp ce Muhammad ‘Aii și frații săi erau in- terogați pentru crimă, Raghib, un profesor de istorie din zonă, a văzut una dintre cărți și a bănuit că este valoroasă. Primind una de la al-Qummus Basiliyus, Raghib a trimis-o unui prieten din Cairo ca să-i stabilească valoarea.

Vândut pe piața neagră prin mijlocirea negustătorilor de antichități din Cairo, manuscrisul a atras curând atenția oficialităților guvernamentale egiptene. în împrejurări dramatice, după cum vom vedea, acestea au cumpărat una și au confiscat zece

și jumătate dintre cele treisprezece cărți legate în piele, numite codexuri, și le-au depozitat în Muzeul Copt din Cairo. Mare parte din cel de-al treisprezecelea codex, conținând cinci texte extraordinare, a fost pus prin contrabandă din Egipt și scos la vânzare în America. Vestea despre acest codex a ajuns curând la profesorul Gilles Quispel, distins istoric al religiilor la Utrecht, în Olanda. încântat de această descoperire, Quispel a stăruit pe lângă Fundația Jung din Zürich să cumpere codexul. Dar, descoperind, după ce a reușit, că unele pagini lipseau, el a luat avionul spre Egipt în primăvara anului 1955 pentru a încerca să le găsească la Muzeul Copt. Ajungând la Cairo, s-a dus imediat la muzeu, a cumpărat fotografii cu unele dintre texte și s-a grăbit să revină la hotel pentru a le descifra. Copiind primul rând, Quispel a fost surprins, apoi neîncrezător, când a citit: „Acestea sunt cuvintele tainice rostite de Iisus cel viu și pe care geamănul, Iuda Toma, le-a așternut în scris”.[3] Quispel știa că H. C. Puech', colegul său, folosind note ale unui alt savant francez, Jean Doresse, identificase rândurile introductive cu fragmente ale unei *Evangheliii a lui Toma* grecești descoperite în 1890. Dar descoperirea întregului text ridica noi întrebări: a avut Iisus un frate geamăn, cum rezultă din acest text? Ar putea textul să fie o consemnare autentică a spuselor lui Iisus? Potrivit titlului, el cuprindea *Evanghelia după*

Toma·, totuși, spre deosebire de evangheliile Noului Testament, aceasta se recomanda drept o evanghelie *secretă.* Quispel a mai descoperit că ea conținea multe spuse cunoscute din Noul Testament, dar, plasate în

* Vezi de acest autor cărțile *Despre gnoză și gnosticism* și *Evanghelia după Toma,* ambele apărute la editura Herald, 2018. *(N. red.)*

contexte nefamiliare, acestea sugerau alte dimensiuni ale semnificației. Alte pasaje, a constatat Quispel, se deosebeau complet de orice tradiție creștină cunoscută. „lisus cel viu" de pildă se exprimă în cuvinte la fel de criptice și captivante ca în fco«n-urile Zen:

lisus a spus: „Dacă vei da la iveală ce se află în lăuntrul tău, ceea ce vei da la iveală te va salva. Dacă nu vei da la iveală ce se află în lăuntrul tău, ceea ce nu vei da la iveală te va distruge".[4]

Ce ținea Quispel în mână, *Evanghelia lui Toma',* era doar unul dintre cele cincizeci și două de texte descoperite la Nag Hammadi (transliterarea engleză uzuală a numelui orașului). Legată în același volum se afla *Evanghelia lui Filip",* care îi atribuie lui lisus fapte și spuse cu totul diferite de cele din Noul Testament:

...tovarășa [Mântuitorului este] Maria Magdalena. [Dar Hris- tos a iubit-o] mai mult decât pe [toți] discipolii și obișnuia s-o sărute [adesea] pe [gură]. Ceilalți [discipoli au fost ofensați]... Ei i-au spus: „De ce o iubești pe ea mai mult decât pe noi toți?" Mântuitorul a răspuns zicându-le: „De ce nu vă iubesc așa cum (o

iubesc) pe ea?”[5]

Alte spuse din această culegere critică alte credințe creștine familiare precum nașterea din fecioară sau învierea trupurilor, considerându-le ca pe niște neînțelegeri naive. Legată laolaltă cu aceste evanghelii era *Apocriful* (literal, „carte secretă”) *lui Ioan,* care se deschide cu o

[i] Vezi *Evanghelia după Toma,* apărută la Editura Herald, 2018. *(N. red.)* [ii] Vezi în acest sens cartea *Evanghelii gnostice,* apărută la Editura Herald, 2018. (N. *red.)* ofertă de a dezvălui „misterele [și] lucrurile ascunse în tăcere” transmise de lisus discipolului său loan.[6]

Muhammad ‘Ali a recunoscut mai târziu că unele texte s-au pierdut - fiind arse sau aruncate -, dar ce a rămas este uimitor: vreo cincizeci și două de texte din primele secole ale erei creștine, inclusiv o culegere de evanghelii creștine timpurii, necunoscute până atunci. Pe lângă *Evanghelia lui Toma* și *Evanghelia lui Filip,* descoperirea includea *Evanghelia Adevărului* [i] și *Evanghelia către Egipteni,* care se prezenta drept „[cartea sacră] a Marelui [Spirit] Nevăzut”.[7] Un alt grup de texte consta din scrieri atribuite adepților lui lisus, precum *Cartea secretă a lui lacob, Apocalipsa lui Pavel'', Scrisoarea lui Petru către Filip* și *Apocalipsa lui Petru*

A devenit curând clar că ceea ce a descoperit Muhammad ‘Aii la Nag Hammadi erau traduceri copte, făcute cu aproximativ 1 500 de ani în urmă, ale unor manuscrise și mai vechi. Originalele fuseseră scrise în greacă, limba Noului Testament: așa cum își dăduseră seama Doresse, Puech și Quispel, o parte a

unuia dintre ele fusese descoperită de arheologi cu vreo cincizeci de ani în urmă, când aceștia au găsit câteva fragmente din versiunea grecească originală a *Evangheliei lui Toma**

în legătură cu datarea manuscriselor sunt puține controverse. Examinarea papirusului databil, folosit la

‘ Vezi *Evanghelia Adevărului* în cartea *Evanghelii gnostice,* apărută la Editura Herald, 2018. *(N. red.)*

" Vezi *Apocalipsa lui Pavel* în cartea *Apocalipse apocrife ale Noului Testament,* publicată de Editura Herald, 2020. *(N. red.)*

Vezi *Apocalipse apocrife ale Noului Testament,* carte publicată la Editura Herald, 2020. *(N. red.)* îngroșarea legăturilor de piele și a scrierii copte, le plasează aproximativ în perioada 350-400 d.Hr.[9], dar savanții sunt într-un pronunțat dezacord în ce privește datarea textelor originale. Unele dintre ele cu greu ar putea fi datate mai târziu de aprox. 120-150 d.Hr., deoarece Irenaeus, episcopul ortodox de Lyon, scriind către anul 180, declară că ereticii „se laudă că posedă mai multe evanghelii decât sunt în realitate”[10] și se plânge că pe vremea sa astfel de scrieri au atins o largă circulație: din Galia până în Roma, Grecia și Asia Mică.

Quispel și colaboratorii săi, care au publicat pentru prima oară *Evanghelia lui Toma,* au sugerat pentru original data de aprox. 140 d.Hr.[11] Unii au raționat că, aceste evanghelii fiind eretice, trebuie să fi fost scrise ulterior acelora din Noul Testament, datate aprox. 60-110 d.Hr. Dar de curând profesorul Helmut Koester de la Universitatea Harvard a sugerat că această culegere de spuse din *Evanghelia lui Toma,* deși compilată către anul 140, poate include unele tradiții *mai vechi* decât evangheliile

Noului Testament, „posibil încă din a doua jumătate a secolului I” (50-100 d.Hr.) - din timpul sau antedatate evangheliilor lui Marcu, Matei, Luca și Ioan.[12]

Savanții care au studiat descoperirile de la Nag Hamma- di au constatat că unele texte povestesc originea neamului omenesc în termeni foarte diferiți de varianta obișnuită din Geneză: *Mărturia Adevărului,* de exemplu, relatează povestea Grădinii Edenului din punctul de vedere al șarpelui !‘ Aici șarpele, știut de mult ca reprezentând în literatura gnostică principiul înțelepciunii divine, îi convinge pe Adam și Eva

* Același subiect este tratat și în *Cartea lui Adam și a Evei (Lupta lui Adam și a Evei cu Satana),* text de secol. V-VI, apărut în colecția Manuscris, Editura Herald, 2019. *(N. red.)*

să participe la cunoaștere, în timp ce „Domnul” îi amenință cu moartea, încercând cu gelozie să-i împiedice să ajungă la cunoaștere și alungându-i din Paradis atunci când aceștia reușesc.[13] Un alt text, misterios intitulat *Tunetul, Mintea Desăvârșită,* oferă un poem extraordinar rostit cu vocea unei puteri divine feminine:

Căci eu sunt cea dintâi și cea de pe urmă.

Eu sunt cea cinstită și cea disprețuită.

Eu sunt desfrânata și sfânta.

Eu sunt soția și fecioara...

Eu sunt cea stearpă,

și mulți sunt fiii mei...

Eu sunt tăcerea cea de neînțeles...

Eu sunt rostirea numelui meu.[14]

Aceste texte cuprind așadar de la evanghelii secrete, poeme și descrieri cvasifilosofice ale originii universului până la mituri, magie și instrucțiuni pentru practici mistice.

&

De ce au fost aceste texte îngropate și de ce au rămas ele, practic, necunoscute timp de aproape 2 000 de ani? Suprimarea lor ca documente interzise și îngroparea lor pe faleza de la Nag Hammadi se dovedesc a fi fost amândouă parte a unei confruntări critice pentru formarea creștinismului timpuriu. Textele de la Nag Hammadi și altele asemenea lor au fost denunțate ca eretice de creștinii ortodocși de la jumătatea secolului al II-Iea. Se știe de mult că mare parte dintre primii adepți ai lui Hristos au fost condamnați de alți creștini ca fiind eretici, dar aproape tot ce știm despre ei provine din ce au scris oponenții lor care îi atacau. Episcopul Irenaeus, care conducea biserica din Lyon pe la 180, a scris cinci volume intitulate *Respingerea și nimicirea falsei Gnoze,* care începe cu promisiunea lui de a

> înfățișa părerile acelora care acum predică erezia... pentru a arăta cât de absurde și nepotrivite cu adevărul sunt afirmațiile lor... fac acest lucru... ca voi să-i puteți îndemna pe cei apropi- ați să se ferească de un asemenea abis de nebunie și blasfemie împotriva lui Hristos.[15]

El denunță cu precădere ca fiind „plină de blasfemie o faimoasă evanghelie numită *Evanghelia*

Adevărului.[16] Se referă oare Irenaeus la aceeași *Evanghelie a Adevărului* descoperită la Nag Hammadi? Quispel și colaboratorii săi, care au publicat-o pentru prima oară, argumentează că da; unul dintre criticii lor susține că primul rând (care începe cu „Evanghelia Adevărului") nu este un titlu.[17] Dar Irenaeus folosește aceeași sursă cu cel puțin unul dintre textele descoperite la Nag Hammadi - *Apocriful* (Cartea Secretă) *lui Ioan* - ca muniție pentru atacul său asupra unei asemenea „erezii". Cincizeci de ani mai târziu Hip- polytus, un profesor de la Roma, a scris o altă extinsă *Respingere a tuturor ereziilor*' pentru „a expune și respinge nerușinata blasfemie a ereticilor".[18]

Campania aceasta împotriva ereziei implica o recunoaștere involuntară a puterii sale persuasive; dar episcopii au ieșit învingători. în momentul convertirii

' Cartea a fost publicată și în limba română, la Editura Herald. *(N. red.)* împăratului Constantin, în secolul al IV-lea, când creștinismul a devenit o religie recunoscută oficial, episcopii creștini, anterior victimizați de regim, acum o ordonau. Posedarea unor cărți denunțate ca fiind eretice era considerată o crimă. Copiile unor astfel de cărți erau arse și distruse. Dar în Egiptul de Sus, cineva - posibil un călugăr din mănăstirea Sf. Pachomius[19], aflată în apropiere - a luat cărțile interzise și le-a ascuns, ferindu-le de distrugere, în vasul în care au rămas îngropate aproape 1 600 de ani.

Dar cei care au scris și au difuzat aceste texte nu se considerau *pe ei* ca fiind „eretici". Majoritatea scrierilor foloseau terminologia creștină, în mod cert

legată de o moștenire iudaică. Multe dintre acestea pretind că dezvăluie tradiții legate de Iisus, care sunt secrete, ascunse de „cei mulți”, tradiții care alcătuiau ceea ce, în secolul al II-lea, a ajuns să fie numită „biserica catolică”. Acești creștini sunt numiți acum gnostici, de la cuvântul grecesc *gnosis* tradus, de regulă, prin „cunoaștere”. Căci, așa cum cei care pretind că nu știu nimic despre realitatea ultimă sunt numiți agnostici (literal, „neștiind”), o persoană care susține că știe astfel de lucruri este numită gnostic („știind”). Dar g/zos/s nu este în primul rând cunoaștere rațională. Limba greacă distinge între cunoașterea științifică sau gândită („El cunoaște matematică”) și cunoașterea prin observație sau experiență („El mă cunoaște”), care este *gnosis.* în baza folosirii date acestui termen de către gnostici, îl putem traduce ca „introspecție”, căci *gnosis* implică un proces intuitiv de autocunoaștere. Și a te cunoaște pe tine, susțineau ei, înseamnă a cunoaște natura și destinul omului. Potrivit dascălului gnostic Theodotus, care a scris în Asia Mică (aprox. 140-160 d. Hr.), gnostic este cel care a ajuns să înțeleagă

> cine am fost și ce am devenit; unde am fost... și încotro ne grăbim; din ce ne tragem; ce este nașterea și ce este renașterea.[20]

Iar cunoașterea de sine, la cel mai adânc nivel, înseamnă simultan cunoașterea lui Dumnezeu; acesta este secretul *gnozei.* Un alt dascăl gnostic, Monoimus, spune:

Renunță la a-L mai căuta [în exterior] pe Dumnezeu, creația Lui și alte asemenea chestiuni. Caută-L luându-te pe tine însuți ca punct de cercetare. Află cine trăiește în tine și face totul să fie al său spunând: „Dumnezeul meu, mintea mea, gândul meu, sufletul meu, corpul meu". Caută să afli sursa tristeții, bucuriei, iubirii, urii... Dacă cercetezi cu grija asemenea chestiuni îl vei găsi *în tine.*[21]

Ceea ce Muhammad 'Ali a descoperit la Nag Hammadi este, în mod vădit, o bibliotecă de scrieri, aproape toate gnostice. Deși pretind să ofere o învățătură secretă, multe dintre aceste texte se referă la Scripturile Vechiului Testament, iar altele la epistolele lui Pavel și la evangheliile Noului Testament. Multe includ aceleași *dramatis personae* ca și Noul Testament: Iisus și discipolii săi. Cu toate acestea deosebirile sunt frapante.

Evreii ortodocși și creștinii insistă că o prăpastie separă omenirea de creatorul ei: Dumnezeu este întru totul „altceva”. Dar unii dintre gnosticii care au scris aceste evanghelii îi contrazic: autocunoașterea este cunoașterea lui Dumnezeu; șinele și divinul sunt identice.în al doilea rând, „lisus cel viu” din aceste texte vorbește despre iluzie și iluminare, nu despre păcat și căință, precum lisus cel din Noul Testament. în loc să vină să ne mântuiască de păcat, el vine ca o călăuză care să ne deschidă calea înțelegerii spirituale. Dar când discipolul atinge iluminarea, lisus nu îi mai servește drept maestru spiritual: cei doi au devenit egali, identici chiar.

în al treilea rând, creștin-ortodocșii cred că lisus este Domnul și Fiul lui Dumnezeu într-un mod unic: el rămâne pentru totdeauna distinct de restul omenirii pe care a venit să o mântuiască. în schimb, *Evanghelia lui Toma* povestește că, de îndată ce Toma îl recunoaște, lisus îi spune că amândoi și-au primit ființa din aceeași sursă:

lisus a spus: „Eu nu sunt stăpânul tău. Fiindcă ai băut, te-ai îmbătat cu șuvoiul clocotitor pe care eu vi l-am împărțit... Cel care va bea din gura mea va deveni ceea ce eu sunt: eu însumi voi deveni el, și lucrurile care sunt ascunse i se vor dezvălui”.[22]

Oare astfel de învățături - identitatea divinului și a umanului, preocuparea pentru iluzie și iluminare, întemeietorul prezentat nu ca Domn, ci drept călăuză spirituală - nu par mai degrabă răsăritene decât

apusene? Unii savanți au sugerat că, dacă numele ar fi schimbate, „Buddha cel viu" ar putea foarte bine să spună ceea ce *Evanghelia lui Toma* îi atribuie lui Iisus cel viu. Este posibil ca tradițiile hindusă și budistă să fi influențat gnosticismul? Specialistul englez în budism Edward Conze sugerează că da. El indică faptul că „în sudul Indiei, budiștii erau în contact cu creștinii tomiști (adică acei creștini care cunoșteau sau foloseau scrieri de felul *Evangheliei lui Toma)".*[23] Căi comerciale între lumea greco-romană și Orientul îndepărtat se deschideau în perioada de înflorire a gnosticismului (80-200 d.Hr.); timp de generații misionari budiști făcuseră prozelitism la Alexandria. Notăm, de asemenea, că Hippolytus, care a fost un creștin de limbă greacă din Roma (aprox. 225 d.Hr.), avea cunoștință de brahmanii indieni, ale căror tradiții le includea între sursele de erezie:

> Există... printre indieni o erezie a acelora care filosofează printre brahmani, care duc o viață independentă, înfrânân- du-se să mănânce ființe vii și orice hrană gătită... Ei spun că Dumnezeu este lumină, nu ca lumina care se vede, nici ca soarele sau focul, ci pentru ei Dumnezeu este discurs, nu acela care își află expresia în sunetele articulate, ci acela al cunoașterii *(gnosis)* prin care misterele tainice ale naturii sunt pătrunse de către înțelept.[24]

Ar putea titlul *Evangheliei lui Toma* - numită după discipolul care, ne spune tradiția, a mers în India - să sugereze influența tradițiilor indiene?

Aceste indicii arată că acest lucru este posibi, dar mărturiile de care dispunem nu sunt concludente. Deoarece tradiții paralele pot să apară în culturi diferite la momente diferite, asemenea idei puteau să se fi dezvoltat în ambele locuri independent.[25] Ceea ce denumim religii răsăritene și apusene, având tendința să le considerăm curente separate, nu erau clar diferențiate cu 2 000 de ani în urmă. Cercetarea textelor de la Nag Hammadi este abia la început: așteptăm lucrările acelor savanți capabili de un studiu comparativ al acestor tradiții pentru a afla dacă, în fapt, li se poate atribui o sursă indiană.

Chiar și așa, idei pe care le asociem cu religiile răsăritene au apărut în secolul I prin mișcarea gnostică din Apus, dar ele au fost suprimate și condamnate de polemiști precum Irenaeus. Totuși, cei care numeau gnosticismul erezie adoptau - conștient sau nu - punctul de vedere al acelor creștini care își dădeau ei înșiși numele de creștin-orto- docși. Eretic poate fi oricine ale cărui concepții displac sau sunt denunțate de altcineva. Conform tradiției, eretic este acela care se abate de la dreapta-credință. Dar ce definește „dreapta-credință”? Cine o numește astfel și din ce motive?

Constatăm că este o problemă familiară din propria noastră experiență. Termenul de „creștinism”, mai cu seamă de la Reformă încoace, a acoperit un spectru uimitor de larg de grupări. Cei

care pretind că reprezintă „adevăratul creștinism” al secolului XX variază de la un cardinal catolic de la Vatican până la un predicator episcopal metodist african care inițiază renașterea religioasă la Detroit, un misionar mormon din Thailanda sau membrul unei biserici sătești de pe coasta Greciei. Cu toate acestea catolicii, protestanții și ortodocșii sunt de acord că această diversitate este o evoluție recentă și deplorabilă. Conform legendei creștine, Biserica timpurie era diferită. Creștini de toate convingerile privesc în urmă la Biserica primitivă pentru a găsi o formă mai simplă și mai pură de credință creștină. Pe timpul apostolilor, toți membrii comunității creștine își puneau în comun banii și bunurile; cu toții urmau aceeași învățătură și oficiau împreună; cu toții respectau autoritatea apostolilor. Numai după această vârstă de aur au apărut conflictele și ereziile: așa spune autorul *Faptelor Apostolilor,* care se prezintă ca primul istoric al creștinismului.

Dar descoperirile de la Nag Hammadi au răsturnat această imagine. Dacă admitem că unele dintre aceste cincizeci și două de texte reprezintă forme timpurii de învățătură creștină, trebuie să recunoaștem că astfel creștinismul timpuriu este mult mai divers decât și-ar fi închipuit cineva înaintea descoperirii lor.[26]

Creștinismul contemporan, divers și complex cum îl vedem, prezintă, în fapt, o mai mare unanimitate

decât Bisericile creștine din primele două secole. Căci de atunci, practic, toți creștinii - catolici, protestanți sau ortodocși - au împărtășit trei premise fundamentale. în primul rând, ei acceptă canonul Noului Testament; în al doilea rând, ei mărturisesc crezul apostolic și în al treilea rând, afirmă forme specifice de instituție bisericească. Dar toate acestea - canonul Scripturii, crezul și structura instituțională - au apărut în forma lor actuală numai către sfârșitul secolului al II-lea. Anterior acelui moment, așa cum atestă Irenaeus și alții, în diverse grupuri creștine au circulat numeroase evanghelii, de la cele ale Noului Testament - Matei, Marcu, Luca și Ioan -, la scrieri precum *Evanghelia lui Toma, Evanghelia lui Filip* sau *Evanghelia Adevărului,* ca și multe alte învățături secrete, mituri și poeme, atribuite lui Iisus sau discipolilor săi. Unele dintre acestea au fost descoperite, după câte se pare, la Nag Hammadi; multe altele sunt pierdute pentru noi. Cei care se identificau drept creștini au întreținut un mare număr de credințe și practici religioase radical diferite, iar modul de organizare al comunităților risipite prin toată lumea cunoscută era cu totul deosebit de la un grup la altul.

Totuși pe la anul 200 d.Hr. situația s-a schimbat. Creștinismul a devenit o instituție condusă de o întreită ierarhie de episcopi, preoți și diaconi care se considerau păzitorii unicei „credințe adevărate”.

Majoritatea bisericilor, între care Biserica Romei, au preluat un rol conducător, au respins orice alte puncte de vedere ca erezie. Deplângând diversitatea mișcării anterioare, episcopul Irenaeus și adepții săi au insistat că Biserica nu poate fi decât una singură și, în afara acesteia, declara el, „nu există mântuire”.[27] Doar membrii acestei Biserici sunt creș-tini ortodocși (literal: „drept-gânditori”) și, pretindea el, Biserica aceasta trebuie să fie *catolică,* adică universală. Oricine contesta acest consens, argumentând în favoarea altor forme de învățătură creștină, era declarat eretic și exclus din comunitate. Când ortodoxia a dobândit sprijin militar - după ce împăratul Constantin a devenit creștin în secolul al IV-lea -, pedeapsa pentru erezie a fost escaladată.

Eforturile majorității de a distruge orice urmă de „blasfemie” eretică s-au dovedit atât de izbutite încât, până la descoperirile de la Nag Hammadi, aproape toate informațiile noastre privind formele alternative ale creștinismului timpuriu provin din masivele atacuri ortodoxe asupra acestora. Deși gnosticismul este poate cea mai timpurie și mai amenințătoare dintre erezii, textele gnostice originale cunoscute savanților puteau fi numărate pe degete și niciunul nu a fost publicat anterior secolului al XIX-lea. Primul a apărut în 1769, când un călător scoțian pe nume James Bruce a cumpărat un manuscris copt de undeva din apropiere de Teba (actualul Luxor), în

Egiptul de Sus.[28] Publicat abia în 1892, textul pretinde că reproduce discuțiile lui Iisus cu discipolii săi, un grup care aici include atât bărbați, cât și femei. în 1773 un colecționar a găsit într-o librărie londoneză un vechi text, de asemenea în limba coptă, care conținea un dialog între Iisus și discipolii săi pe tema „misterelor”.[29] în 1896 un egiptolog german, alertat de publicațiile anterioare, a cumpărat de la Cairo un manuscris care, spre uimirea sa, conținea *Evanghelia Măriei* (Magdalena) și trei alte texte. Trei copii ale unuia dintre ele, *Apocriful* (Cartea Secretă) *lui Ioan,* făceau, de asemenea, parte din biblioteca gnostică descoperită cincizeci de ani mai târziu la Nag Hammadi.[30]

Dar de ce această uimitoare descoperire de la Nag Hammadi devine cunoscută abia acum? De ce nu am avut știri despre ea la fel ca despre manuscrisele de la Marea Moartă', cu vreo douăzeci și cinci de ani în urmă?" Hans Jonas, eminenta autoritate în gnosticism, scria în 1962:

Spre deosebire de descoperirile de la Marea Moartă din aceeași perioadă, descoperirea gnostică de la Nag Hammadi a

' Vezi *Manuscrisele de la Marea Moartă,* carte apărută la Editura Herald, 2020. *(N. red.)*

ü Este vorba de 25 de ani față de prima publicare a acestei cărți, în 1979. *(N. red.)* fost blocată de la început și până în ziua de azi de un persistent blestem constând din blocaje politice, litigii și, mai mult ca orice altceva, de gelozii și „întâietăți” savante (acest din urmă factor s-a transformat, în prezent, într-o veritabilă *chronique*

scandaleuse a comunității academice contemporane).[31]

Accesul la texte a fost oprit în mod deliberat nu doar în timpurile vechi, ci, din motive foarte diferite, și în cei mai bine de treizeci de ani care au trecut de la descoperire.[32] în primul rând, localnicii din Egiptul de Sus și negustorii de antichități care încercau să se îmbogățească de pe urma manuscriselor le-au ascuns pentru a evita confiscarea lor de către autoritățile guvernamentale. Valoarea lor a devenit clară când egiptologul francez Jean Doresse a văzut, în 1947, la Muzeul Copt din Cairo, primul dintre manuscrisele recuperate. Când directorul muzeului, Togo Mina, i-a cerut să-l examineze, Doresse a identificat manuscrisul și a anunțat că această descoperire va marca o epocă în studiul originilor creștinismului. înflăcărat de entuziasmul său, Mina i-a cerut să cerceteze și un alt manuscris, deținut de Albert Eid, un negustor de antichități belgian, din Cairo. După această întâlnire, Mina s-a dus să-l vadă pe Eid pentru a-i spune că nu va permite niciodată ca manuscrisul să părăsească Egiptul, că el trebuie vândut, la un preț nominal, muzeului.

Dar cea mai mare parte a descoperirii a continuat să rămână ascunsă. Bahij ’Aii, un proscris chior din al-Qasr, intrase în posesia multora dintre codexurile de la Nag Hammadi și a mers la Cairo să le vândă. Phocion Tano, un negustător de antichități, a cumpărat tot ce avea și s-a dus la Nag Hammadi să vadă dacă ar mai putea găsi și altele, în vreme ce Doresse lucra

la Cairo, în timpul raidurilor aeriene și a bombardamentelor din 1948, la publicarea manuscrisului din Codexul III, Ministerul Educației Publice negocia, pentru muzeu, cumpărarea colecției lui Tano. Acesta a acționat rapid pentru a preveni imixtiunea guvernului, spunând că piesele erau proprietatea privată a unei femei pe nume Dattari, o colecționară de origine italiană care locuia la Cairo. Dar pe 10 iunie 1949, doamna Dattari a fost tulburată să citească următoarea relatare în ziarul de limbă franceză din Cairo:

Achiziționarea prețioaselor documente de către guvernul egiptean este în curs. Potrivit specialiștilor consultați, este vorba despre una dintre extraordinarele descoperiri conservate până în prezent de pământul Egiptului, depășind ca importanță științifică descoperiri spectaculoase precum mormântul lui Tutankhamon.[33]

Când guvernul a naționalizat colecția în 1952, oficialitățile guvernamentale au solicitat codexurile, împachetate într-un cufăr sigilat. Reprezentanții oficiali nu i-au plătit doamnei Dattari nimic, deși ea ceruse un preț de aproximativ 100 000 de lire sterline. Când a amenințat cu o urmărire în justiție, tot ce a reușit a fost să obțină amânarea cu trei ani a cercetării și o hotărâre a curții în acest sens; până la urmă, a pierdut procesul.

Dar guvernul egiptean nu a izbutit să confiște partea lui Eid din Codexul I. în 1949 Albert Eid, îngrijorat de intervenția guvernamentală, a luat avionul din Cairo către Statele Unite. Incluzând

manuscrisul într-un grup numeros de obiecte pentru export, el a reușit să-l sustragă din Egipt prin contrabandă; s-a oferit să-I vândă pentru 22 000 de dolari, dar, întrucât cel puțin unul dintre potențialii cumpărători a refuzat, temându-se că guvernul egiptean ar putea fi ofensat de afacere, s-a întors dezamăgit în Belgia, unde a închis manuscrisul într-un seif protejat sub parolă.

Guvernul egiptean l-a pus sub acuzare pe Eid pentru contrabanda cu antichități, dar, în momentul condamnării, negustătorul de antichități murise deja. Curtea a impus o compensație de 6 000 de lire sterline pe bunurile sale, între timp văduva lui Eid negocia în secret vânzarea Codexului, probabil scoțându-1 la licitație către cumpărători competitori. Profesorul Gilles Quispel, care a îndemnat Fundația Jung, din Zürich, să-l cumpere, spune că nu a știut că exportul și vânzarea erau ilegale atunci când a făcut aranjamentele. El relatează încântat povestea dramatică a acestei lovituri:

în ziua de 10 mai a anului 1952, un profesor din Utrecht a luat trenul spre Bruxelles. Dar, fiind distrat, a coborât din tren la Tilborg, crezând că se află la Roosendaal și astfel a pierdut legătura. Când a ajuns în cele din urmă la locul de întâlnire stabilit - o oarecare cafenea din Bruxelles -, cu două ore întârziere, l-a văzut pe intermediarul din Saint Idesbald - din apropiere de Coxye, undeva pe coasta belgiana - așteptând încă la fereastră și facându-i amabil cu mâna. Profesorul a dat atunci mâna cu omul și i-a înmânat un cec de 35 000 de

franci elvețieni. în schimb, acesta i-a dat profesorului vreo 50 de papirusuri. Dar cum să faci să le treci peste graniță fără complicații? Nu este ușor să ascunzi un asemenea pachet. Trebuie deci să rămâi cinstit, iar când oficialitățile vamale te întreabă: „Ce aveți în acest pachet?" să spui doar adevărul: „Un manuscris vechi". Atunci vameșul face un gest de total dezinteres și te lasă să treci. Prin urmare, astfel a fost achiziționat Codexul Jung.[34]

Odată stabilit dreptul de proprietate asupra manuscrisului în 1952 - douăsprezece codexuri și jumătate la Muzeul Copt din Cairo și cea mai mare parte a celui de-al treisprezecelea într-un seif din Zürich -, textele au devenit, pentru următorii douăzeci de ani, focarul unor intense rivalități personale între grupurile internaționale de sa- vanți care își disputau accesul la ele.

Dr. Pahor Labib, care a preluat directoratul Muzeului Copt în 1952, a decis să păstreze un control strict asupra drepturilor de publicare. Publicarea unei prime ediții definitive a unuia dintre aceste extraordinare texte originale - ca să nu mai vorbim despre întreaga colecție - ar stabili reputația pe plan internațional a savantului respectiv. Puținii cărora dr. Labib le-a permis accesul la manuscrise și-au protejat interesele, refuzând să lase pe oricine altcineva să le vadă. în 1961, directorul general al UNESCO, alertat de savanții francezi asupra descoperirii, a insistat ca totul să fie publicat și a propus înființarea unei

comisii internaționale care să se ocupe de aceasta.[35] Arheologul scandinav Torgny Săve-Soderberg s-a adresat în scris la UNESCO, în numele său și al altor savanți, îndemnând această instituție să intervină și să pregătească o ediție completă de fotografii ale tuturor manuscriselor, pentru a pune întreaga descoperire la dispoziția numeroșilor oameni de știință din toată lumea care erau nerăbdători să le vadă.

Zece ani mai târziu, în 1972, primul volum al ediției fotografice a fost publicat în sfârșit. A urmat publicarea altor nouă volume între 1972 și 1977, facându-se astfel publice toate cele treisprezece codexuri. Deoarece întreprinderea unui asemenea important proiect tehnic în Egipt implica numeroase întârzieri, profesorul James Robinson, director al Institutului pentru Antichitate și Creștinism, singurul membru american din comisia UNESCO, a organizat o echipă internațională care să copieze și să traducă cea mai mare parte a materialului. Robinson și echipa sa au distribuit în mod confidențial acest material savanților din întreaga lume, implicând astfel în cercetare numeroși oameni și punând efectiv capăt monopolului care controlase descoperirea. Am aflat pentru prima dată de descoperirile de la Nag Hammadi în 1965, când m-am înscris la programul pentru absolvenți al Universității Harvard ca să studiez istoria creștinismului. Am fost fascinată să

aud de această descoperire și încântată când, în 1968, profesorul George MacRae, de la Harvard, a primit de la echipa lui Robinson transcrierea șapirografică. Deoarece publicațiile oficiale nu apăruseră încă, fiecare pagină avea o ștampilă cu avertismentul:

Acest material are ca scop doar studiul în particular de către persoane desemnate. Nici textul, nici traducerea sa nu pot fi publicate sau reproduse în nicio formă, integral sau parțial.

MacRae și colegul său, profesorul Helmut Koester, și-au încurajat studenții să învețe limba coptă pentru a începe cercetarea acestei extraordinare descoperiri. Fiind convinsă că aceasta va revoluționa înțelegerea tradițională a originilor creștinismului, mi-am scris disertația la Harvard și Oxford pe tema controversei dintre creștinismul gnostic și cel ortodox. După primirea titlului de doctor la Harvard în 1970 și acceptarea unui post universitar la Barnard College, de la Universitatea Columbia, m-am consacrat aproape exclusiv gnosticismului creștin timpuriu. După publicarea a două cărți de specialitate pe această temă[36], am primit în 1975 subvenții (de la American Council of Learned Societies și American Philosophical Society), astfel că am putut să studiez manuscrisele de la Muzeul din Cairo și să asist la Prima Conferință Internațională de Studii Copte ținută la Cairo. Acolo, asemeni altor oameni de știință, am fost inițiată în

secretele Muzeului Copt, uimită să descopăr că biblioteca ce adăpostește manuscrisele este o singură cămăruță din incinta muzeului. Zilnic, în timp ce copiii se jucau prin bibliotecă, iar îngrijitoarele spălau podeaua în jurul meu, lucram la masă, transcriind papirusurile. După ce văzusem doar fotografii alb-negru, originalele mi s-au părut surprinzător de frumoase: fiecare montat în plexiglas, scris cu cerneală neagră pe file brun-aurii. La Prima Conferință Internațională, ținută la Cairo când mă aflam și eu acolo, am susținut o comunicare despre unul dintre manuscrise *(Dialogul Mântuitorului)*[37] și chiar l-am întâlnit pe unul dintre intermediarii din al-Qasr care au vândut ilegal textul la Cairo.

Alăturându-mă echipei de oameni de știință, am participat la pregătirea primei ediții complete în engleză, publicată în Statele Unite de editura Harper & Row în 1977. Doar cu această publicare și cu finalizarea ediției fotografice, planificată pentru tipărire în 1980, am depășit, în fine, obstacolele puse în calea cunoașterii publice de ceea ce profesorul Gérard Garitte de la Louvain numea „rivalități personale și... pretenții de a monopoliza documente ce aparțin doar științei, altfel spus, tuturor”.[38]
&

în perioada în care am aflat de descoperire, gnosticismul intrase deja în atenția unui număr remarcabil de cercetări. Primii care i-au investigat pe

gnostici au fost contemporanii lor ortodocși. încercând să demonstreze că gnosticismul era, în esența sa, necreștin, ei i-au plasat originile în filosofia greacă, în astrologie, în religiile mis- terice, magie, atribuindu-i chiar surse indiene. Deseori ei au subliniat și satirizat elementele bizare care apar în unele forme de mitologie gnostică. Tertullian i-a ridiculizat pe gnostici pentru faptul că au creat cosmologii elaborate, cu ceruri multietajate asemenea unor blocuri de locuințe, având „camerele clădite una peste alta și atribuite fiecărui zeu prin tot atâtea scări câte erezii: Universul s-a transformat în camere de închiriat!”[39] La sfârșitul secolului al XIX-lea, când au fost descoperite puținele surse gnostice originale menționate mai sus, ele au incitat noi cercetări din partea oamenilor de știință. Marele istoric german Adolf von Harnack, bazându-se în studiile sale în special pe părinții Bisericii, a considerat gnosticismul o erezie creștină. Scriind în 1894, Harnack a explicat că gnosticii, interpretând doctrina creștină în termenii filosofiei grecești, au devenit, într-un anume sens, „primii teologi creștini”.[40] Dar în acest proces, a susținut el, ei au deformat mesajul creștin și au propagat forme false, hibride ale învățăturii creștine - ceea ce el a numit „elenizarea acută a creștinismului”.[41] Savantul britanic Arthur Darby Nock era de acord: gnosticismul, a spus el, a fost un fel de „platonism scăpat din fraie”.[42]

Alți istorici ai religiilor au obiectat. Departe de a fi o erezie creștină, au susținut ei, gnosticismul a fost la origine o mișcare religioasă independentă. La începutul secolului al XX-lea, specialistul în Noul Testament, Wilhelm Bousset, care a pus gnosticismul pe seama unor vechi surse babi- loniene și persane, a declarat că:

Gnosticismul este, înainte de toate, o mișcare pre-creștină cu propriile sale rădăcini. Prin urmare, el trebuie înțeles... în propriii săi termeni, și nu ca o mlădiță sau un produs al religiei creștine.[43]

Filologul Richard Reitzenstein era de acord cu acest aspect; dar el a mers mai departe, argumentând că gnosticismul provenea din vechile religii iraniene și a fost influențat de tradițiile zoroastriene.[44] Alții, între care M. Friedlander, susțineau că originea gnosticismului se află în iudaism: ereticii atacați de rabini în primele două secole, a spus Friedlander, erau gnostici evrei.[45] în 1934 - cu mai mult de zece ani înaintea descoperirilor de Ia Nag Hammadi - au apărut două cărți noi și importante. Profesorul Hans Jonas, abătându-se de la problema surselor istorice ale gnosticismului, și-a pus întrebarea de unde provine el din punct de vedere *existențial.* Jonas a sugerat că gnosticismul a apărut dintr-o anumită „atitudine în fața existenței". El a subliniat că apatia politică și stagnarea culturală ale Imperiului Răsăritean, în primele două secole ale acestei ere, au coincis cu influxul de religie orientală

în cultura elenistă. Potrivit analizei lui Jonas, mulți oameni din acea epocă se simțeau profund alienați de lumea în care trăiau și năzuiau după o salvare miraculoasă ca o evadare din constrângerile existenței politice și sociale. Folosind cu o intuiție pătrunzătoare cele câteva surse de care dispunea, Jonas a reconstituit o viziune gnostică asupra lumii - o filosofie a pesimismului mundan combinată cu o încercare de autotranscendență.[46] O anumită versiune netehnică a cărții sale, tradusă în engleză, rămâne chiar și astăzi o introducere clasică.[47] într-un epilog adăugat la a doua ediție a acestei cărți, Jonas a trasat o paralelă între gnosticism și existențialismul secolului al XX-lea, recunoscând că le datorează filosofilor existențialiști, în special lui Heidegger, formarea interpretării sale asupra „religiei gnostice".[48]

Un alt savant, Walter Bauer, a publicat în 1934 o viziune foarte diferită a gnosticismului. Bauer a recunoscut că mișcarea creștină timpurie a fost cu mult mai diversă decât au dorit să arate sursele ortodoxe. Așadar, scria Bauer,

poate - și repet, poate - anumite manifestări ale vieții creștine pe care autorii bisericești le-au repudiat inițial ca „erezii" nu au fost deloc așa, ci, cel puțin ici și colo, au fost singurele forme ale noii religii; altfel spus, pentru acele regiuni, ele au fost pur și simplu „creștinismul". Există, de asemenea, posibilitatea ca aderenții lor... să fi privit cu ură și dispreț la ortodocși,

care pentru ei erau falșii credincioși.[49]

Criticii lui Bauer, mai cu seamă savanții britanici H. E. W. Turner[50] și C. H. Roberts[51], i-au reproșat că a supra- simplificat situația și a trecut cu vederea acele dovezi care nu se potrivesc cu teoria sa. Cu siguranță că sugestia lui Bauer - conform căreia, în anumite grupuri creștine, cei numiți mai târziu „eretici" formau majoritatea -, depășește până și pretențiile gnosticilor înșiși: ei se caracterizau îndeobște drept „cei puțini" în raport cu „cei mulți" *(hoi polloi).* Dar Bauer, asemeni lui Jonas, a deschis noi căi în a gândi gnosticismul. Descoperirile de la Nag Hammadi din 1945 au inițiat, după cum prevăzuse Doresse, o întreagă nouă epocă de cercetare. Prima și cea mai importantă sarcină a fost păstrarea, editarea și publicarea textelor. O echipă internațională de savanți - între care profesorii A. Guillaumont și H. C. Puech din Franța, G. Quispel din Olanda, W. Till din Germania și Y. 'Abd al Masih din Egipt - a contribuit la publicarea *Evangheliei lui Toma* în 1959.[52] Mulți dintre aceiași oameni de știință au lucrat împreună cu profesorii M. Malinine din Franța, R. Kasser din Germania, J. Zandee din Olanda și R. McL. Wilson din Scoția, pentru editarea textelor din Codexul I. Profesorul James M. Robinson, secretar al Comitetului Internațional pentru Codexurile de la Nag Hammadi, a organizat o echipă de savanți din Europa, Canada și Statele Unite care să editeze ediția facsimil a fotografiilor[53], precum și o ediție științifică integrală în coptă și engleză a tuturor textelor descoperite. Robinson a trimis copii după manuscrise și traduceri colegilor săi din Berlin. Acolo, membrii *Berline rArheitskreifürkoptisch-gnostische Schriften* (Grupul de lucru din Berlin pentru Texte Gnostice Copte) - un cerc care include savanți eminenți precum profesorii H. M. Schenke, K. M. Fischer și K. W. Trôger și care

colaborează și cu alții, între care E. Haenchen, W. Schmithals și K. Rudolf - au pregătit ediții ale textelor în coptă și germană și, de asemenea, numeroase comentarii, cărți și articole.

Ce ne poate spune această bogăție de materiale noi despre gnosticism? Abundența textelor și diversitatea lor au făcut generalizarea dificilă, iar consensul și mai dificil. Admițând acest lucru, majoritatea savanților sunt acum de acord că ceea ce numim „gnosticism" a fost o mișcare larg răspândită, cu originile în diverse tradiții. Un mic număr de texte descriau acele ceruri multiple, cu parole magice pentru fiecare dintre ele, la care părinții Bisericii care au criticat gnosticismul i-au făcut pe oamenii de știință să se aștepte; dar multe altele nu conțineau, în mod surprinzător, nimic de felul acesta. Mare parte din literatura descoperită la Nag Hammadi este incontestabil creștină; unele texte însă prezintă puțină influență creștină sau deloc; câteva provin în special din surse creștine (și ar putea să nu fie deloc „gnostice"); altele recurg din plin la tradițiile evreiești. Din acest motiv, savantul german C. Colpe a contestat căutarea istoricilor după „originile gnosticismului".[54] Această metodă, insistă Colpe, duce la un regres potențial infinit către niște „origini" din ce în ce mai îndepărtate, fără a contribui prea mult la înțelegerea a ce este în realitate gnosticismul.

De curând mai mulți oameni de știință au căutat impulsul care a dus 1a dezvoltarea gnosticismului nu în termenii originii sale culturale, ci în evenimente sau experiențe specifice. Profesorul R. M. Grant a sugerat că gnosticismul a apărut ca o reacție la zdruncinarea concepțiilor religioase tradiționale - iudaice și creștine - după ce romanii au distrus Ierusalimul în anul 70 d.Hr[55] Quispel a propus că gnosticismul provine dintr-o „experiență a sinelui" potențial universală, proiectată în mitologia religioasă.[56] Jonas a oferit o schemă tipologică descriind gnosticismul ca pe un tip special de viziune filosofică asupra lumii.[57] Savantul britanic E. R. Dodds a caracterizat gnosticismul ca pe o mișcare ale cărei scrieri proveneau din experiența mistică.[58] Gershom Scholem, eminentul profesor de mistică iudaică de la Universitatea Ebraică din Ierusalim, este de acord cu Dodds că gnosticismul implică speculație și practică mistică. Urmărind curentele ezoterice din cercurile rabinice contemporane cu dezvoltarea gnosticismului, Scholem le-a numit forme de „gnosticism iudaic".[59]

Astăzi, cei care investighează textele de la Nag Hammadi sunt mai puțin preocupați să construiască teorii cuprinzătoare, fiind mai degrabă interesați să analizeze în detaliu sursele dezgropate la Nag Hammadi. Există mai multe tipuri diferite de cercetare, fiecare investigând cu precădere acele

grupuri specifice de texte adecvate scopurilor anchetei. Un tip de cercetare, preocupat de relația gnosticismului cu filosofia elenistă, se concentrează în primul rând asupra acelora dintre textele de la Nag Hammadi care exemplifică respectiva relație. Printre cei care au contribuit la acest aspect al cercetării se află, de exemplu (pe lângă Hans Jonas), savanții britanici A. D. Nock[60] și A. H. Armstrong[61] și oameni de știință americani ca profesorii Bentley Layton[62], de la Universitatea Yale, și Harold Attridge, de la Southern Methodist University[63]. Profesorul Morton Smith, de la Universitatea Columbia, pe de altă parte, ale cărui cercetări curente au ca obiect istoria magiei, investighează acele surse care pun în evidență practicile magice.[64]

O a doua direcție de cercetare investighează textele gnostice dintr-un punct de vedere literar și formal-critic. Mare parte a acestei munci a fost inițiată dej. M. Robinson și H. Koester în cartea lor *Trajectories Through Early Christianity*[65]. Alții au explorat bogatul simbolism al textelor gnostice. Savantul francez M. Tardieu, de pildă, a analizat miturile gnostice[66]; profesorul L. Schotroff a investigat relatările gnostice despre puterile răului.[67] Mulți dintre colegii lor americani au contribuit, de asemenea, la analiza literară a surselor gnostice. Profesorul P. Perkins a investigat atât stilul[68], cât și imaginile[69]; profesorul George MacRae a contribuit la

înțelegerea metaforelor[70], miturilor[71] și formei literare[72] gnostice; el și alții, între care Quispel și profesorul B. A. Pearson, au arătat cum anumite mituri gnostice au la bază material tradițional din iudaism.[73]

O a treia direcție de cercetare (care adesea se suprapune cu a doua) explorează relația dintre gnosticism și mediul său religios contemporan. în timp ce Scholem, MacRae, Quispel, Pearson (pentru a numi doar câțiva) au demonstrat că unele surse gnostice se referă extensiv la tradiția evreiască, alții examinează întrebarea: Ce ne spun textele gnostice despre originile creștinismului? între numeroșii savanți implicați în această cercetare, pe lângă cei mai sus-menționați, se numără profesorii R. M. Grant și E. Yamauchi, în Statele Unite; R. McL. Wilson, în Scoția; G. C. Stead și H. Chadwick, în Anglia; W. C. van Unnik, în Olanda; H. Ch. Puech și dr. S. Petrement, în Franța; A. Orbe, în Spania; S. Arai, în Japonia; J. Ménard și F. Wisse, în Canada și, în Germania, pe lângă membrii Berliner Arbeitskreis, A. Bohlig și dr. K. Koschorke. Deoarece propriile mele cercetări intră în această categorie (adică, gnosticism și creștinism timpuriu), am ales cu precădere sursele creștine gnostice ca bază a acestei cărți. în loc să analizez problema originilor gnosticismului, intenționez să arăt aici felul cum formele gnostice de creștinism interacți- onează cu ortodoxia și ce ne spune acesta despre originile creștinismului însuși.

Dată fiind cantitatea enormă de cercetări curente în domeniu, această schiță este în mod necesar scurtă și incompletă. Oricine dorește să urmeze cercetarea în detaliu va găsi un ajutor neprețuit în *Nag Hammadi Bibliography,* publicată de profesorul D. M. Scholer.[74] Ținută la zi prin suplimente regulat publicate în revista *Novum Testamentum,* bibliografia lui Scholer citează în prezent aproape 4 000 de cărți, ediții, articole și reviste publicate în ultimii treizeci de ani cu privire la cercetarea textelor de la Nag Hammadi.

Dar și cele cincizeci și două de scrieri descoperite la Nag Hammadi lasă doar să se întrevadă complexitatea mișcării creștine timpurii. Acum începem să ne dăm seama

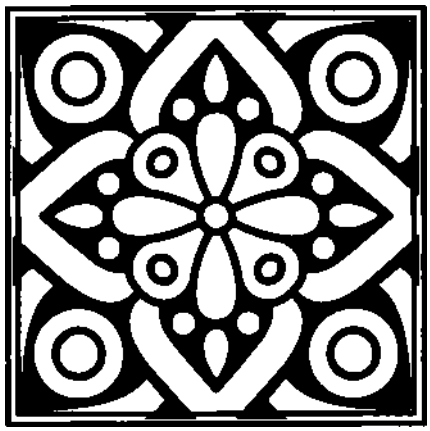
că ceea ce numim creștinism și identificăm drept tradiție creștină reprezintă în realitate doar o mică selecție de surse specifice, alese dintre zeci de alte surse. Cine a făcut această selecție și din ce motiv? De ce au fost celelalte scrieri excluse și interzise ca fiind „erezie”? Ce le făcea să fie atât de periculoase? Acum, pentru prima oară, avem ocazia să aflăm câte ceva despre cea mai veche erezie creștină; pentru prima oară, ereticii pot vorbi în numele lor.

Creștinii gnostici au exprimat, fără îndoială, idei pe care ortodocșii le-au considerat odioase. De exemplu, unele dintre aceste texte gnostice pun la îndoială faptul că toată suferința, truda și moartea sunt din pricina păcatului omenesc, care, în versiunea ortodoxă, murdărește creația de origine perfectă. Alții vorbesc despre elementul feminin al divinității, preamărindu-1 pe Dumnezeu ca Tată *și* Mamă. Alții încă sugerează că învierea lui Hristos trebuie înțeleasă simbolic, nu literal. Câteva texte radicale îi denunță chiar ca fiind eretici pe creștinii catolici care, deși „nu înțeleg misterul..., se laudă că misterul adevărului le aparține doar lor”.[75] Astfel de idei gnostice l-au fascinat pe psihanalistul C. G. Jung: el a crezut că acestea exprimă „cealaltă față a minții” - gândurile spontane, inconștiente, pe care orice ortodoxie le cere adepților săi să le reprime.

Creștinismul ortodox, pe de altă parte, așa cum îl definește crezul apostolic, conține unele idei care multora dintre noi le par astăzi și mai stranii. Crezul

le cere, de exemplu, creștinilor să mărturisească faptul că Dumnezeu este perfect bun, deși el a creat o lume care include suferința, nedreptatea și moartea; că Iisus din Nazareth s-a născut dintr-o mamă fecioară și că, după ce a fost executat la ordinul procuratorului roman Pontius Pilât, el s-a ridicat din mormânt „în a treia zi”. De ce Bisericile creștine nu doar că acceptă în unanimitate aceste concepții surprinzătoare, dar le și consideră ca fiind singura formă adevărată a doctrinei creștine? În mod tradițional, istoricii ne-au spus că ortodocșii au combătut concepțiile gnostice din motive religioase și filosofice. Fără îndoială că da; dar cercetarea nou-descoperitelor surse gnostice propune și o altă dimensiune a controversei. Ea sugerează că aceste dezbateri religioase - probleme privind natura lui Dumnezeu sau a lui Hristos - au în același timp implicații sociale și politice cruciale pentru dezvoltarea creștinismului ca religie instituțională. În termenii cei mai simpli, acele idei având implicații contrare respectivei dezvoltări au ajuns să fie calificate ca „erezie”; ideile care implicit o sprijineau au devenit „ortodoxe”.

Studiind textele de la Nag Hammadi, împreună cu surse cunoscute de mai bine de o mie de ani din tradiția ortodoxă, putem vedea cum religia și politica se suprapun în dezvoltarea creștinismului. Putem vedea, de exemplu, implicațiile *politice* ale unor doctrine ortodoxe precum învierea trupurilor și cum concepțiile gnostice despre înviere presupun implicații contrare. între timp, putem căpăta o perspectivă de o noutate surprinzătoare asupra originilor creștinismului.



SCRIPTURILE GNOSTICE DE LA NAG HAMMADI

CAPITOLUL I

Controversa asupra învierii lui Hristos: eveniment istoric sau simbol?

„lisus Hristos s-a ridicat din mormânt". Cu această proclamație a început Biserica creștină. Acesta ar putea fi elementul fundamental al credinței creștine; cu siguranță că este cel mai radical. Alte religii celebrează cicluri ale nașterii și ale morții: creștinismul insistă asupra faptului că, într-un moment istoric unic, ciclul s-a inversat, si un om mort a revenit la viață! Pentru adepții lui lisus acesta a fost punctul de cotitură în istoria lumii, semnul apropierii sfârșitului ei. De atunci creștinii ortodocși au mărturisit în crez că lisus din Nazaret, „răstignit, mort și îngropat", a înviat „a treia zi".[1] Azi mulți recită acest crez fără să se gândească la ce spun, și cu atât mai puțin crezând în el. Recent, o serie de pastori, teologi și savanți au contestat viziunea literală a învierii. Pentru a justifica această doctrină, ei au subliniat atracția psihologică pe care o exercită asupra temerilor și a speranțelor noastre cele mai profunde; pentru a o explica, ei oferă interpretări simbolice. Dar mare parte din tradiția timpurie insistă literal că un om - lisus - a revenit la viață. Ce face ca aceste relatări creștine să fie extraordinare nu este pretenția că prietenii săi l-au „văzut" pe lisus

după moartea sa - poveștile cu fantome,halucinațiile și viziunile erau și mai răspândite atunci decât acum -, ci faptul că au văzut o ființă omenească reală. La început, potrivit lui Luca, discipolii înșiși, în uluirea și spaima resimțită la apariția lui Iisus printre ei, au presupus că îi văd fantoma. Dar Iisus i-a provocat: „Pipăiți-mă și vedeți: un duh n-are nici carne, nici oase, cum vedeți că am Eu”. Cum ucenicii rămâneau neîncrezători, el a cerut ceva de mâncare și, sub privirile lor uimite, a mâncat o bucată de pește fript. Ideea este clară: nicio fantomă nu ar putea face așa ceva.

Dacă ei ar fi spus că spiritul lui Iisus continuă să trăiască, supraviețuind morții trupești, contemporanii ar fi putut considera povestea verosimilă. Cu cinci sute de ani înainte, discipolii lui Socrate au pretins că sufletul învățătorului lor este nemuritor. Dar ce spuneau creștinii era diferit și, în termeni obișnuiți, cu totul neplauzibil. Finalitatea morții, care dintotdeauna fusese o parte a experienței omenești, era transformată. Petru îl pune în opoziție pe regele David, care a murit și a fost îngropat și al cărui mormânt era bine-cunoscut, cu Iisus, care, deși ucis, s-a ridicat din mormânt, „pentru că nu era cu putință să fie ținut de ea”, adică de moarte.[8] Luca spune că Petru a exclus interpretarea metaforică a evenimentului la care a fost martor: „[Noi] am mâncat și am băut împreună cu El, după ce a înviat

din morți”.[4]

Tertullian, un scriitor cu un talent strălucit (aprox. 190 d.Hr.), vorbind în numele majorității, definește poziția ortodoxă: așa cum Hristos s-a ridicat trupește din mormânt, fiecare credincios trebuie să aștepte învierea trupului. El nu lasă loc pentru îndoială, căci nu vorbește, spune el, despre nemurirea sufletului: „Mântuirea sufletului cred că nu are nevoie de discuții, căci aproape toți ereticii, oricare ar fi forma sub care o acceptă, cel puțin nu o neagă”.[5] înviat este „acest trup, îmbibat cu sânge, clădit din oase, împânzit cu nervi, împletit cu vene, (un trup) care... a fost născut și... moare, neîndoielnic omenesc”.[6] Tertullian se așteaptă ca ideea suferinței, morții și învierii lui Hristos să-i șocheze pe cititorii săi; el insistă că „ea trebuie crezută, fiindcă este absurdă![7]

Totuși, unii creștini - cei pe care el îi numește eretici - nu sunt de acord. Fără să nege învierea, ei resping interpretarea literală; unii o găsesc „extrem de revoltătoare, respingătoare și imposibilă”. Creștinii gnostici interpretează învierea în diverse moduri. Unii spun că persoana care are experiența învierii nu îl întâlnește pe lisus revenit fizic la viață; mai degrabă, el se întâlnește cu Hristos la un nivel spiritual. Aceasta se poate întâmpla în vise, transe extatice, viziuni sau în momente de iluminare spirituală. Dar ortodocșii condamnă toate aceste interpretări; Tertullian declară că oricine neagă învierea *trupului* este eretic, nu creștin.

De ce adoptă tradiția ortodoxă viziunea literală a învierii? Problema devine și mai complicată dacă examinăm ce spune Noul Testament în această privință. Unele relatări, precum povestea pe care am reprodus-o după Luca, spun cum Iisus se arată discipolilor săi sub forma cunoscută de ei din viața sa pământească; el mănâncă împreună cu ei și îi îndeamnă să-l atingă, pentru a dovedi că „nu este o fantomă". Ioan spune o poveste similară. Toma declară că el nu va crede că Iisus s-a ridicat cu adevărat din mormânt până ce nu va putea el însuși să-l vadă și să-l atingă. Când apare, Iisus îi spune lui Toma: „Adu-ți degetul încoace și uită-te la mâinile Mele și adu-ți mâna și pune-o în coasta Mea, și nu fi necredincios, ci credincios".[8] Dar alte povestiri, suprapuse în mod direct acestora, sugerează concepții diferite despre înviere. Luca și Marcu sugerează amândoi că Iisus a apărut „într-alt chip"[9] - *nu* în forma sa pământească de mai înainte - celor doi discipoli care mergeau pe drumul către Emmaus. Luca spune că discipolii, adânc tulburați de moartea lui Iisus, au vorbit cu străinul, după câte se pare timp de mai multe ore. Ei l-au invitat la cină; când s-a așezat alături de ei să binecuvânteze pâinea, l-au recunoscut dintr-odată ca fiind Iisus. în acea clipă „El S-a făcut nevăzut dinaintea lor"[10]. Ioan, de asemenea, plasează imediat înaintea povestirii lui „Toma necredinciosul" o alta, de natură complet diferită: Maria Magdalena, jelindu-1 pe Iisus lângă mormântul

acestuia, vede un om despre care crede că este grădinarul. Când el îi rostește numele, femeia recunoaște imediat prezența lui Iisus, dar el îi poruncește să *nu*-l atingă.[11]

Prin urmare, dacă unele dintre poveștile Noului Testament insistă pe viziunea literală a învierii, altele duc ele însele la interpretări diferite. S-ar putea sugera că anumite persoane, în momente de mare tensiune emoțională, au avut brusc experiența prezenței lui Iisus. Experiența lui Pavel poate fi tălmăcită în felul acesta. în timp ce călăto

rea pe drumul spre Damasc, cu intenția de a-i aresta pe creștini, „deodată a strălucit o lumină din cer în jurul lui. El a căzut la pământ”, auzind vocea lui Iisus care îl mustra pentru plănuita persecuție.[12] O anumită versiune a poveștii spune că „oamenii care-l însoțeau au rămas încremeniți; auzeau în adevăr glasul, dar nu vedeau pe nimeni”[13]; o alta afirmă exact contrariul (așa cum povestește Luca, Pavel a spus că „cei ce erau cu mine au văzut bine lumina și s-au înfricoșat; dar n-au auzit glasul Celui ce vorbea”).[14] Bineînțeles că, mai târziu, Pavel însuși a apărat învățătura despre înviere ca fiind fundamentală pentru credința creștină. Dar, deși discuția sa este adesea interpretată ca argument pentru învierea corporală, el concluzionează cu următoarele cuvinte: „Ce spun eu, fraților, este că nu poate carnea și sângele să moștenească împărăția lui Dumnezeu și că putrezirea [altfel spus, corpul muritor] nu poate moșteni neputrezirea”.[15] Pavel descrie învierea ca pe „un mister”[16], transformarea de la existența fizică la cea spirituală.

Dacă relatările din Noul Testament suportă o diversitate de interpretări, de ce au insistat creștinii ortodocși din secolul al II-lea pe o viziune literală a învierii și le- au respins pe toate celelalte drept eretice? Sugestia mea este că nu putem răspunde la această întrebare atât timp cât considerăm doctrina numai în termenii conținutului ei religios. Dar, dacă

examinăm efectul ei practic asupra mișcării creștine, vedem, în mod paradoxal, că doctrina învierii corporale îndeplinește, de asemenea, o funcție *politică* esențială: ea legitimează autoritatea anumitor oameni care pretind să exercite conducerea exclusivă a Bisericilor ca succesori ai apostolului Petru. Din secolul al II-lea, doctrina a servit la validarea succesiunii apostolice a episcopilor, baza autorității papale până în ziua de azi. Creștinii gnostici, care interpretau învierea în alte moduri, aveau o mai redusă pretenție la autoritate: când pretind întâietatea față de ortodocși, sunt denunțați ca fiind eretici.

Această autoritate politică și religioasă a cunoscut o dezvoltare întru totul remarcabilă. Așa cum am menționat, diverse forme de creștinism au înflorit în primii ani ai mișcării creștine. Sute de învățători rivali pretindeau fiecare că predau „adevărata doctrină a lui Iisus", denun- țându-se unul pe altul ca fiind impostori. Creștinii din Bisericile răspândite din Asia Mică până în Grecia, Ierusalim și Roma s-au despărțit în facțiuni care se certau pentru conducerea Bisericii. Cu toții pretindeau că reprezintă „tradiția autentică".

Cum puteau creștinii să soluționeze astfel de pretenții contradictorii? Iisus însuși era singura autoritate recunoscută de toți. Chiar în timpul vieții sale, în măruntele grupuri care străbăteau Palestina împreună cu el, nimeni nu a contestat și nimeni nu s-

a opus autorității lui Iisus. Conducător independent și dogmatic, Iisus a condamnat astfel de tendințe în rândul adepților săi. Marcu relatează că, atunci când Iacob și Ioan au venit la el în particular ca să-i ceară poziții privilegiate în administrația sa, el s-a pronunțat cu asprime împotriva ambiției lor:

> Știți că cei priviți drept cârmuitori ai neamurilor domnesc peste ele, și mai-marii lor le poruncesc cu stăpânire. Dar între voi să nu fie așa. Ci oricare ar vrea să fie mai-mare între voi să fie slujitorul vostru; și oricare ar vrea să fie cel dintâi între voi să fie robul tuturor.[17]

După execuția lui Iisus, adepții săi s-au risipit, copleșiți de durere și înfricoșați pentru propria lor viață. Mulți au admis că dușmanii lor aveau dreptate: mișcarea murise odată cu învățătorul lor. Dintr-odată, vești uimitoare electrizează grupul. Luca spune că ei au aflat că „a înviat Domnul cu adevărat și s-a arătat lui Simon [Petru] !”[18] Ce i-a spus el lui Petru? Relatarea lui Luca a sugerat creștinilor din generațiile ulterioare că l-a numit pe Petru ca succesor, delegându-i conducerea. Matei spune că încă din timpul vieții Iisus a hotărât că Petru, „piatra”, urma să fie temelia viitoarei instituții.[19] Singur Ioan pretinde că redă spusele lui Hristos cel înviat: el i-a zis lui Petru că trebuia să ia locul lui Iisus ca „păstor” al turmei.[20]

Indiferent de adevărul acestei afirmații, nu o putem nici verifica, nici respinge doar pe temeiuri

istorice. Nu dispunem decât de mărturii indirecte, de la credincioși care o susțin și de la sceptici care o neagă. Dar ceea ce cunoaștem ca fapt istoric este că anumiți discipoli - mai cu seamă Petru - *au pretins* că învierea s-a produs. Mai important, cunoaștem rezultatul: la scurt timp după moartea lui Iisus, Petru și-a asumat răspunderea grupului în calitate de conducător și purtător de cuvânt al său. Potrivit lui Ioan, el primise autoritatea de la singura sursă recunoscută de grup: de la Iisus însuși, care acum vorbea de dincolo de mormânt.

Ce legătură exista între grupul adunat în jurul lui Iisus și organizația universală care la 170 de ani după moartea sa evoluase într-o ierarhie întreită, de episcopi, preoți și diaconi? Creștinii din generațiile de mai târziu susțineau pretenția revenirii la viață a lui Iisus ! Savantul german Hans von Campenhausen spune că, deoarece „Petru a fost primul căruia Iisus i s-a arătat după înviere”[21], el a devenit primul conducător al comunității creștine. Putem pune la îndoială afirmația lui Campenhausen pe baza dovezilor din Noul Testament: evangheliile lui Marcu și Ioan o numesc pe Maria Magdalena, nu pe Petru, ca primul martor al învierii.[22] Dar Bisericile ortodoxe, care se revendică de la Petru, au susținut tradiția - adoptată până în prezent de catolicism și de unele Biserici protestante - că Petru a fost „primul martor al învierii” și prin urmare conducătorul legitim al Bisericii. încă din secolul al II-lea, creștinii și-au dat

seama de potențialele consecințe politice ale faptului de a-1 fi „văzut pe Domnul înviat”: în Ierusalim, unde lacob, fratele lui lisus, concura cu succes la autoritatea lui Petru, o tradiție susținea că lacob, nu Petru (și cu siguranță nu Maria Magdalena), a fost „primul martor al învierii”.

CAPITOLUL I. CONTROVERSA ASUPRA ÎNVIERII LUI HRISTOS

Mărturiile din Noul Testament indică faptul că Iisus li s-a arătat multor altora în afară de Petru - Pavel spune că odată el s-a arătat la cinci sute de oameni simultan. Dar, începând din secolul al II-lea, Bisericile ortodoxe au elaborat concepția potrivit căreia doar *anumite* apariții de după înviere au conferit cu adevărat autoritate acelora care le-au fost martori. Este vorba despre aparițiile lui Iisus în fața lui Petru și a „celor unsprezece" (discipolii, mai puțin Iuda Iscariotul, care-l trădase pe Iisus și s-a sinucis).[23] Ortodocșii au pus accent pe relatarea din Matei, care spune cum Iisuscel înviat i-a anunțat pe „cei unsprezece" că autoritatea sa a atins de acum proporții cosmice: „Toată puterea Mi-a fost dată în cer și pe pământ".[24] Luca, de asemenea, arată că, deși mulți alții l-au cunoscut pe Iisus și au fost chiar martorii învierii sale, numai „cei unsprezece" au avut poziția de martori *oficiali* - devenind astfel conducători oficiali ai întregii comunități. Luca povestește că Petru, acționând ca purtător de cuvânt al grupului, a propus ideea că, întrucât Iuda Iscariotul trădase, trebuia ca un al doisprezecelea om să-i „ia slujba" acum vacantă, refăcând grupul „celor doisprezece"[25]. Dar pentru a primi o parte din autoritatea discipolilor, Petru a declarat că el trebuie să fie

dintre cei ce ne-au însoțit în toată vremea în care a trăit Domnul Iisus între noi, cu începere de la botezul lui Ioan până în ziua când S-a înălțat El de la noi, *să fie rânduit,*

unul care să ne însoțească drept martor al învierii Lui.[16]

Matei, care îndeplinea aceste condiții, a fost ales și „numărat împreună cu cei unsprezece apostoli”.[27]

Patruzeci de zile mai târziu, după ce a încheiat transferul puterii, Domnul înviat și-a retras brusc prezența corporală dintre ei și s-a înălțat la cer sub privirile lor uluite.[28] Luca, povestind întâmplarea, o consideră un eveniment memorabil. De acum înainte, cât va mai dura lumea, nimeni nu va mai avea parte de prezența reală a lui Hristos precum cei doisprezece discipoli în timpul vieții sale și patruzeci de zile după moartea sa. După acel moment, așa cum îl povestește Luca, alții au putut să comunice cu Hristos doar în forme mai puțin directe. Luca admite că Ștefan a avut o viziune a lui Iisus „stând în picioare la dreapta lui Dumnezeu”[29]; că Pavel l-a întâlnit prima oară pe Iisus într-o viziune impresionantă, iar mai târziu într-o transă[30] (Luca pretinde că-i reproduce cuvintele: „După ce m-am întors la Ierusalim, pe când mă rugam în Templu, am căzut într-o răpire sufletească și L-am văzut pe Domnul care îmi vorbea”[31])· Cu toate acestea, din relatarea lui Luca reiese că aceste incidente nu se pot compara cu evenimentele originale atestate de Cei Doisprezece. în primul rând, ele s-au întâmplat unor persoane care *nu* se numărau printre Cei Doisprezece. în al doilea rând, s-au întâmplat numai *după* ascensiunea corporală a lui Iisus la ceruri, în al treilea rând, deși viziunile, visele și transele extatice

manifestau urme ale prezenței spirituale a lui Hristos, experiența Celor Doisprezece era complet diferită. Doar ei, cunoscându-1 pe Iisus în tot timpul vieții sale, puteau depune mărturie despre acele unice evenimente pe care le-au cunoscut nemijlocit și despre învierea cuiva care a murit și a revenit pe de-a-ntregul, fizic, printre ei.[32]

Orice am crede despre istoricitatea relatării ortodoxe, îi putem admira ingeniozitatea. Căci această teorie - anume că întreaga autoritate derivă de la o anumită experiență a apostolilor privitoare la Hristos cel înviat, o experiență încheiată acum pentru totdeauna - poartă implicații enorme pentru structura politică a comunității. în primul rând, așa cum a arătat savantul german Karl Holl, ea restrânge cercul conducător la un mic grup de persoane, ai cărui membri dețin o poziție de incontestabilă autoritate.[33] în al doilea rând, ea sugerează că numai apostolii au dreptul să investească viitorii conducători care să le succeadă.[34] Creștinii din secolul al II-lea s-au folosit de relatarea lui Luca pentru a pune temelia unei succesiuni la conducere specifică și restrictivă pentru toate generațiile viitoare de creștini. Orice potențial conducător al comunității va trebui să-și tragă sau să pretindă că-și trage autoritatea de la aceiași apostoli. Cu toate acestea, potrivit concepției ortodoxe, niciunul nu poate pretinde vreodată să le egaleze autoritatea, cu atât mai puțin să o conteste. Ceea ce apostolii au trăit și mărturisit, succesorii lor nu pot

verifica, ei trebuie doar să creadă, să protejeze și să transmită generațiilor viitoare mărturia apostolilor.[35]

Teoria aceasta s-a bucurat de un extraordinar succes: timp de aproape 2 000 de ani, creștin-ortodocșii au acceptat opinia conform căreia numai apostolii dețin autoritatea religioasă definitivă și că singurii lor moștenitori legitimi sunt preoții și episcopii, a căror hirotonisite are la origine aceeași succesiune apostolică. Chiar și astăzi papa și-o revendică - odată cu primatul pe care îl pretinde asupra celorlalți - de la Petru însuși, „primul dintre apostoli", întrucât a fost „primul martor al învierii".

Dar creștinii gnostici au respins teoria lui Luca. Unii dintre ei au numit concepția literală despre înviere „credința proștilor".[36] învierea, insistau ei, nu a fost un eveniment unic din trecut: în schimb, ea simbolizează felul cum poate fi trăită în actualitate prezența lui Hristos. Importantă nu era vederea literală, ci viziunea spirituală.[37] Ei au arătat că mulți dintre cei care au fost martori la evenimentele din viața lui lisus au rămas orbi la semnificația acestora. Discipolii înșiși au înțeles adesea greșit spusele lui lisus: cei care au anunțat revenirea fizică la viață a învățătorului lor mort au confundat un adevăr spiritual cu un eveniment real.[38] Dar adevăratul discipol se poate să nu-1 fi văzut niciodată pe lisus pământesc, fiind născut la vreme nepotrivită, cum spune Pavel despre sine însuși.[39] Dar incapacitatea fizică poate deveni un avantaj spiritual: astfel de

persoane, precum Pavel, pot avea prima întâlnire cu Hristos la nivelul experienței interioare.

Cum este experimentată prezența lui Hristos? Autorul *Evangheliei Măriei,* unul dintre puținele texte gnostice descoperite înainte de Nag Hammadi, interpretează aparițiile învierii ca viziuni avute în vise sau transe extatice. Această evanghelie gnostică amintește de tradițiile consemnate de Marcu și Ioan conform cărora Maria Magdalena a fost prima care l-a văzut pe Iisus înviat.[40] Ioan spune că Maria l-a văzut pe Iisus în dimineața învierii sale, celorlalți discipoli El arătându-li-se doar mai târziu, în seara aceleiași zile.[41] Conform *CM Evanghelia Măriei*[1], Maria Magdalena, văzându-1 pe Domnul într-o viziune, l-a întrebat: „Cum vede acela care are o viziune? [Prin mijlocirea] sufletului [sau] a spiritului?”[42] El a răspuns că vizionarul percepe prin mijlocirea minții. *Apocalipsa lui Petru,* descoperită la Nag Hammadi, povestește cum Petru, adâncit în transă, l-a văzut pe Hristos, care i-a explicat: „Eu sunt spiritul intelectual, plin de lumină strălucitoare”.[43] Relatările gnostice menționează adesea cum subiecții reacționează

' Vezi în acest sens *Evanghelia după Maria* în cartea *Evanghelii gnostice,* publicată la Editura Herald, 2018. *(N. red.)*

la prezența lui Hristos cu emoții intense: spaimă, venerație, suferință și bucurie.

Cu toate acestea autorii gnostici nu descalifică viziunile ca fantezii sau halucinații. Ei respectă -

chiar cinstesc - astfel de experiențe, prin care intuiția spirituală permite pătrunderea în natura realității. Un învățător gnostic, al cărui *Tratat despre înviere,* o scrisoare adresată discipolului său Rheginos, a fost găsit la Nag Hammadi, spune: „Să nu consideri că învierea este o arătare *[phantasia·,* literal: «fantezie»]". Nu este o arătare; mai degrabă este ceva real. în schimb, continuă el, „s-ar cuveni să susținem că lumea este o arătare, mai curând decât învierea".[44] Asemeni unui maestru budist, învățătorul lui Rheginos, el însuși anonim, continuă explicând că existența umană obișnuită este moarte spirituală. Dar învierea este momentul Iluminării: „Este... revelația a ce există cu adevărat... și migrația *(metabole* - schimbare, tranziție) într-o stare nouă".[45] Oricine înțelege acest lucru capătă viață spirituală. Aceasta înseamnă, declară el, că poți fi „înviat din morți" chiar acum: „Ești tu - tu cel adevărat - doar putreziciune?... De ce nu-ți examinezi propriul sine, ca să vezi că te-ai înălțat?"[46] Un alt text de la Nag Hammadi, *Evanghelia lui Filip,* exprimă aceeași viziune, ridiculizându-i pe creștinii ignoranți care interpretează învierea literal. „Cei care spun că mai întâi vor muri și apoi se vor ridica greșesc".[47] în loc de aceasta ei trebuie „să primească învierea cât timp sunt în viață". Autorul spune cu ironie că, într-un anumit sens, deci, este evident „că este necesar să învii «în acest trup»", de vreme ce totul există în el![48]

Ce i-a interesat pe acești gnostici cu mult mai

mult decât niște evenimente din trecut atribuite lui „lisus cel istoric" a fost posibilitatea întâlnirii lui lisus cel înălțat în prezent.[49] *Evanghelia Măriei* ilustrează contrastul dintre punctele de vedere ortodox și cel gnostic. Expunerea amintește de relatarea lui Marcu:

> lisus, după ce a înviat, în dimineața zilei dintâi a săptămânii, S-a arătat mai întâi Măriei Magdalena... Ea s-a dus și a dat de știre celor ce fuseseră împreună cu El, care plângeau și se tânguiau. Când au auzit ei că este viu și că a fost văzut de ea, n-au crezut-o.[50]

în deschidere la *Evanghelia Măriei,* discipolii jelesc moartea lui lisus și sunt îngroziți pentru propriile lor vieți. Atunci Maria Magdalena se ridică să-i încurajeze, aducân- du-le aminte de prezența continuă a lui lisus printre ei: „Nu plângeți, nu fiți mâhniți și nu vă îndoiți; căci îndurarea sa va fi cu voi pe deplin și vă va ocroti".[51] Petru o invită pe Maria „să ne spună cuvintele Mântuitorului de care își aduce aminte".[52] Dar spre surprinderea lui Petru, Maria nu povestește episoade din trecut: în loc de aceasta, ea lămurește că tocmai l-a văzut pe Domnul într-o viziune primită prin mijlocirea minții și continuă relatând ce i-a dezvăluit el. Când Maria a încheiat,

> a rămas tăcută, căci până aici îi vorbise Mântuitorul. Dar Andrei a răspuns zicându-le fraților: „Puteți spune ce vreți despre vorbele ei. Eu, unul, însă nu cred că Mântuitorul a spus asta. Căci fără doar și poate sunt niște învățături tare ciudate!"[53]

Petru este de acord cu Andrei, ridiculizând ideea

că Maria l-ar fi văzut cu adevărat pe Domnul în viziunea ei. După care, continuă povestea,

Maria a plâns și i-a spus lui Petru: „Ce crezi tu, fratele meu Petru? Crezi că am născocit eu însămi acestea în inima mea? Crezi că spun minciuni despre Mântuitor?” Levi a răspuns zicând lui Petru: „Petre, tu totdeauna ai avut o fire aprinsă... Dacă Mântuitorul a învrednicit-o, cine ești tu să o respingi!”[54]

în cele din urmă Maria, dezvinovățită, se alătură celorlalți apostoli care merg să predice. Petru, reprezentând după câte se pare poziția ortodoxă, se întoarce cu gândul la evenimentele din trecut, neîncrezător față de cei care „îl văd pe Domnul” în viziuni: Maria, reprezentându-i pe gnostici, pretinde că are experiența prezenței sale neîntrerupte.[55]

Acești gnostici au recunoscut că teoria lor, asemeni celei ortodoxe, poartă implicații politice. Ea sugerează că oricine „îl vede pe Domnul” în viziuni lăuntrice poate pretinde că propria sa autoritate (sau a ei) o egalează sau o depășește pe a Celor Doisprezece și a succesorilor lor. Să ne gândim la implicațiile politice ale *Evangheliei Măriei*. Petru și Andrei, reprezentându-i aici pe conducătorii grupului ortodox, o acuză pe Maria - gnostica - de faptul că doar a pretins că l-a văzut pe Domnul, cu scopul de a justifica ideile ciudate, ficțiunile și minciunile inventate de ea și atribuite inspirației divine. Măriei îi lipsește, din punct de vedere ortodox, acreditarea corespunzătoare pentru a conduce: ea nu este unul

dintre cei „doisprezece”. Dar, așa cum Maria îl înfruntă pe Petru, gnosticii care o iau drept prototip al lor contestă autoritatea acelor preoți și episcopi ce se pretind succesorii lui Petru.

Știm că învățătorii gnostici îi provocau pe cei ortodocși exact în acest mod. în timp ce, potrivit lor, ortodocșii se bazau numai pe învățătura publică, ezoterică oferită de lisus și apostoli „celor mulți”, creștinii gnostici pretindeau să ofere, în plus, învățătura lor *secretă,* cunoscută doar celor puțini.[56] învățătorul și poetul gnostic Valentinus (aprox. 140 d.Hr.) arată că, încă din timpul vieții sale, lisus le-a împărtășit discipolilor săi anumite mistere, pe care le-a ținut secrete pentru ceilalți.[57] Potrivit cu evanghelia neotestamentară a lui Marcu, lisus le-a spus discipolilor:

„Vouă”, le-a zis El, „v-a fost dat să cunoașteți taina împărăției lui Dumnezeu; dar pentru cei ce sunt afară din numărul vostru, toate lucrurile sunt înfățișate în pilde; pentru ca, măcar că privesc, să privească și să nu vadă și măcar că aud, să audă și să nu înțeleagă, decât dacă se întorc la Dumnezeu și să li se iartă păcatele”.[58]

Matei, de asemenea, relatează că, atunci când lisus vorbea în public, o făcea numai în parabole; când discipolii l-au întrebat asupra motivului, el a răspuns: „Pentru că vouă v-a fost dat să cunoașteți tainele *[mysteria·,* literal, «misterele»] împărăției cerurilor, iar lor nu le-a fost dat”.[59] Potrivit gnosticilor, unii dintre discipoli, urmându-i instrucțiunile, au păstrat secretă învățătura ezoterică

a lui Iisus: aceasta ei au predat-o numai în particular, anumitor persoane care s-au dovedit mature din punct de vedere spiritual și prin urmare calificate pentru „inițierea îngno- *ză”,* altfel spus, în cunoașterea secretă.

Ulterior crucificării, învățătorii gnostici pretindeau că Hristos cel înviat continua să se arate anumitor discipoli, dezvăluindu-le, prin viziuni, perspective noi asupra misterelor divine. Pavel, referindu-se indirect, la persoana a treia, la sine însuși, spune că a fost „ridicat până în al treilea cer - dacă am fost în trup sau fără trup, nu știu”. Acolo, într-o transă extatică, „a auzit cuvinte care nu se pot spune și pe care nu-i este îngăduit omului să le rostească”[60]. Prin comunicarea sa spirituală cu Hristos, Pavel a descoperit „mistere ascunse” și „înțelepciunea secretă”, pe care, explică el, le împărtășește numai acelor creștini considerați de el „maturi”[61], dar nu oricui. Mulți specialiști contemporani în Biblie, ei înșiși ortodocși, l-au urmat pe Rudolph Bultmann, care insistă că Pavel vrea, de fapt, să spună altceva în acest pasaj.[62] Aceștia argumentează că Pavel *nu* pretinde să posede o tradiție secretă; o astfel de pretenție l-ar face să pară prea „gnostic”. Recent, profesorul Robin Scroggs a adoptat poziția contrară, arătând că Pavel spune clar că *are* o înțelepciune secretă.[63] Creștinii gnostici din vremurile vechi au ajuns la aceeași concluzie. Valentinus, poetul gnostic care a plecat din Egipt să

predea la Roma (aprox. 140 d.Hr.), pretindea chiar că a aflat el însuși învățătura secretă a lui Pavel de la Iheudas, unul dintre discipolii acestuia.

Adepții lui Valentinus afirmă că doar propriile lor evanghelii și revelații dezvăluie acele învățături secrete. Scrierile acestea povestesc nenumărate istorii despre Hristos cel înviat - ființa spirituală pe care a reprezentat-o lisus -, o figură care i-a fascinat cu mult mai mult decât simpla făptură omenească lisus, obscurul rabin din Nazaret. Din acest motiv, scrierile gnostice inversează adesea tiparul evangheliilor Noului Testament. în loc să povestească viața lui lisus biografic, de la naștere până la moarte, relatările gnostice încep de la celălalt capăt, cu povestiri despre Hristosul spiritual care li se arată discipolilor. *Apocriful lui Ioan,* de exemplu, începe cu relatarea lui Ioan despre moartea, „în mare mâhnire", a lui lisus:

De îndată... [cerurile s-au deschis și întreaga] creație [care este] sub ceruri a strălucit și [lumea] a fost zguduită. [Mi-a fost frică și] am văzut în lumină [un copil]... în timp ce priveam, el a devenit precum un bătrân. După care [și-a schimbat] înfățișarea din nou, devenind precum o slugă... Am văzut... o [imagine] cu multe forme în lumină...[64]

în timp ce se minuna, prezența a vorbit:

„loan, Io[a]n, de ce te îndoiești și de ce te temi? Căci doară nu-ți este necunoscut chipul acesta?... Nu te teme! Eu sunt cel care [este cu tine] mereu... [Am venit să te învăț] cele ce sunt și [cele ce au fost] și cele ce vor

[fi]... ”[65]

Scrisoarea lui Petru către Filip, descoperită tot la Nag Hammadi, relatează că, după moartea lui Iisus, discipolii se rugau pe Muntele Măslinilor când:

o mare lumină a apărut, astfel că muntele strălucea de vederea aceluia care s-a arătat. Și o voce i-a strigat spunându-le: „Ascultați... Eu sunt Iisus Hristos care este cu voi pentru totdeauna”.[66]

Atunci, cum discipolii îl întreabau despre tainele universului, „o voce a ieșit din lumină” și le-a răspuns. *Înțelepciunea lui Iisus Hristos* spune o poveste similară. Și aici discipolii sunt adunați pe un munte după moartea lui Iisus, când „li s-a arătat Răscumpărătorul, nu în forma sa originală, ci în spiritul nevăzut. Dar apariția sa era a unui mare înger de lumină”. Răspunzând uimirii și spaimei lor, el zâmbește și se oferă să-i învețe „secretele *[mysteria-,* literal, «mistere»] planului sfânt” al universului și destinul său.[67] însă contrastul cu viziunea ortodoxă este izbitor.[68] Iisus nu apare aici în forma omenească obișnuită cunoscută discipolilor și cu siguranță nu în formă *corporală.* El se înfățișează ca o prezență luminoasă care vorbește din lumină sau adoptă forme multiple. *Evanghelia lui Filip* reia aceeași temă:

Iisus s-a înfățișat fiecăruia în taină, căci nu s-a arătat în felul [în care] era, ci în felul în care [ei ar fi] în stare să-l vadă. El s-a [arătat tuturor. S-a arătat] celui mare ca mare (și) celui mic ca mic.[69]

Discipolului imatur Iisus îi apare ca un copil; celui

matur ca un bătrân, simbol al înțelepciunii. După spusele învățătorului gnostic Theodotus, „fiecare persoană îl recunoaște pe Domnul în felul său, iar nu toți deopotrivă”.[70] Conducătorii ortodocși, între care și Irenaeus, i-au acuzat pe gnostici de fraudă. Texte precum cele descoperite la Nag Hammadi - *Evanghelia lui Toma, Evanghelia lui Filip, Scrisoarea lui Petru către Filip* și *Apocriful* (Cartea Secretă) *lui Ioan* - dovedeau, potrivit lui Irenaeus, că ereticii încercau să facă să treacă drept „apostolice” lucruri inventate de ei. Astfel, el declară că adepții învățătorului gnostic Valentinus, fiind „peste măsură de îndrăzneți”,

răspândesc propriile lor compuneri, lăudându-se totodată că au mai multe evanghelii decât există în realitate...; ei nu au cu adevărat vreo evanghelie care să nu fie plină de blasfemii. Căci ceea ce au făcut cunoscut... se deosebește întru totul de ce ne-a fost transmis de la apostoli.[71]

Dovada validității celor patru evanghelii, spune Irenaeus, este faptul că *au fost* scrise de discipolii lui Iisus și de adepții acestora, care au fost martorii personali ai evenimentelor descrise. Unii specialiști de astăzi în domeniul biblic, au contestat această opinie: puțini mai cred acum că evangheliile neotestamentare au fost scrise de contemporani ai lui Iisus. Deși Irenaeus, care apără legitimitatea lor exclusivă, a insistat că ele au fost scrise de discipolii nemijlociți ai lui Iisus, noi nu știm, practic, nimic despre persoanele care le-au alcătuit și pe care le numim Matei, Marcu, Luca și Ioan. Știm doar că aceste scrieri sunt atribuite unor apostoli (Matei și Ioan) sau discipoli ai lor (Marcu și Luca).

În același fel, autorii gnostici au atribuit scrierile lor secrete diverșilor discipoli. Asemeni celor care au scris evangheliile Noului Testament, este posibil ca ei să fi primit o parte a materialelor din tradiții anterioare. Dar, în alte cazuri, acuzația că gnosticii au inventat ei înșiși cele scrise conține un anume adevăr: unii au recunoscut în mod deschis cărnoza lor provine din experiența proprie.

Cum ar fi putut, de exemplu, un creștin din

secolul al II-lea să scrie *Cartea Secretă a lui Ioan?* Ni-1 putem închipui pe autor în situația pe care o atribuie lui Ioan la începutul cărții: tulburat de îndoieli, el începe să cugete la semnificația misiunii și a destinului lui Iisus. În decursul unor asemenea interogații lăuntrice, răspunsurile se pot ivi spontan în minte; este posibil să apară modele create de imagini dinamice. Persoana care înțelege acest proces nu în termenii psihologiei moderne, ca activitate a imaginației sau a inconștientului, ci în termeni religioși, ar putea percepe toate acestea ca forme de comunicare spirituală cu Hristos. Văzând propria sa comuniune cu Hristos ca pe o continuare a experienței apostolilor, autorul, atunci când pune „dialogul" în formă literară, le poate foarte bine atribui acestora rolul celor care întreabă. Puțini dintre contemporanii săi - cu excepția ortodocșilor, considerați de el „minți prozaice" - l-ar acuza de contrafacere; mai curând, titlurile acestor lucrări arată că ele au fost scrise „în spiritul" lui Ioan, Maria Magdalena, Filip sau Petru.

Atribuirea unei anumite scrieri unui anumit apostol poate, de asemenea, avea o semnificație simbolică. Titlul de *Evanghelia Măriei* sugerează că revelația ei provine dintr-o comuniune directă, intimă cu Mântuitorul. Sugestia unei relații erotice dintre El și Maria Magdalena poate indica pretenții de comuniune mistică; pe tot parcursul istoriei, mistici din numeroase tradiții au ales metafore sexuale

pentru a-și descrie experiențele. Titluri ca *Evanghelia lui Toma* și *Cartea lui Toma Necredinciosul* (atribuită „fratelui geamăn al lui Iisus) ar putea să sugereze că „tu, cititorul, ești fratele geamăn al lui Iisus”. Oricine ajunge să înțeleagă aceste cărți descoperă, asemenea lui Toma, că Iisus este „geamănul” său, „alter ego-ul” său spiritual. Cuvintele lui Iisus către Toma se adresează deci cititorului:

> întrucât s-a spus că ești geamănul și tovarășul meu adevărat, cercetează-te pe tine însuți ca să înțelegi cine ești... Eu sunt cunoașterea adevărului. Astfel că, în timp ce mă însoțești, deși nu înțelegi (aceasta), ai ajuns deja să cunoști și vei fi numit «cel care se cunoaște pe sine». Căci cine nu s-a cunoscut pe sine nu a cunoscut nimic, iar cel care s-a cunoscut pe sine a dobândit prin aceasta cunoașterea adâncului tuturor lucrurilor.[72]

Precum cercurile artistice din zilele noastre, gnosticii considerau că invenția creativă originală este semnul cuiva devenit viu din punct de vedere spiritual. Fiecare, asemeni elevilor unui pictor sau scriitor, înțelegea să-și exprime propriile percepții revizuind și transformând ceea ce fusese învățat. Cine nu făcea decât să repete cuvintele învățătorului său era considerat imatur. Episcopul Irenaeus se plânge că

> fiecare dintre ei produce zilnic câte ceva nou, pe măsura iscusinței sale; căci niciunul de ai lor nu este considerat inițiat (sau: „matur”) dacă nu dă la iveală vreo uriașă plăsmuire![73]

El susține că „ei se laudă a fi descoperitorii și inven-

tatorii acestui gen de ficțiune imaginară” și îi acuză de crearea unei forme noi de poezie mitologică. Fără îndoială că are dreptate: literatura gnostică din primele două secole include unele poeme remarcabile, precum *Dansul în cerc al crucii*[74] sau *Tunetul, Mintea Desăvârșită.* Cel mai jignitor, din punctul său de vedere, este recunoașterea faptului că nimic nu le susține scrierile în afara propriilor intuiții. Dacă sunt contestați, „ei fie menționează simple sentimente umane, fie se referă la armonia care se poate vedea în creație”.[75]Ei sunt de condamnat pentru... că descriu sentimente, pasiuni și înclinații mentale omenești... și atribuie Cuvântului divin lucrurile care se întâmplă ființelor omenești și *toate trăirile avute de ei înșiși.*[76]

Pe această bază, asemenea artiștilor, ei exprimă rezultatul propriei lor introspecții - propria *lor gnoză* - creând noi mituri, poeme, ritualuri, „dialoguri” cu Hristos, revelații și relatări ale viziunilor lor.

Asemenea baptiștilor, quakerilor și multor altora, gnosticul este convins că oricine primește duhul comunică nemijlocit cu divinul. Unul dintre elevii lui Valentinus, învățătorul gnostic Heracleon (aprox. 160 d.Hr.), spune că „la început, oamenii cred datorită mărturiei altora...”, dar apoi „ajung să creadă pe temeiul adevărului însuși”.[77] Astfel învățătorul său, Valentinus, susținea că pentru început a deprins învățătura secretă a lui Pavel; apoi a avut experiența unei viziuni care a devenit sursa propriei sale *gnoze:* El a văzut un copil nou-născut și, când a întrebat cine ar

putea să fie, copilul a răspuns: „Eu sunt Logosul”.[78]

Marcus, un alt elev al lui Valentinus (aprox. 150), care a mers mai departe devenind el însuși învățător, povestește cum a ajuns la propria sa cunoaștere nemijlocită a adevărului. El spune că o vedenie

> a pogorât asupra sa... cu chipul unei femei... care i-a arătat doar lui natura ei și obârșia lucrurilor, pe care nicicând nu le mai dezvăluise altcuiva, fie om sau divinitate.[79]

Prezența i-a spus atunci:

> Doresc să-ți arăt Adevărul însuși; căci eu sunt cea care l-a adus de sus, ca tu să-l poți vedea fără văl și să-i înțelegi frumusețea.[80]

Și astfel, adaugă Marcus, „Adevărul gol” a venit la el cu înfățișarea unei femei, dezvăluindu-i secretele sale. Marcus se așteaptă, în schimb, ca toți cei pe care îi inițiază să aibă parte de experiențe similare. în ritualul de inițiere, după invocarea duhului, el poruncește candidatului să rostească profeții[81], pentru a demonstra că persoana a intrat în contact direct cu divinul. Prin ce se deosebesc gnosticii de aceia care, pe toată durata istoriei creștinismului, au pretins că au primit viziuni și revelații speciale, pe care le-au exprimat în artă, în poezie și în literatură mistică? Creștinii care continuă tradiția ortodoxă - catolici și protestanți - se așteaptă ca revelațiile primite de ei să confirme (în principiu, cel puțin) tradițiile apostolice: acestea, admit ei, trasează hotarele credinței creștine. învățătura originară a

apostolilor rămâne criteriul suprem; tot ce se abate de la ea este erezie. Episcopul Irenaeus declară că apostolii,

> asemeni unui om bogat (care depune bani la o bancă), au pus din plin în Biserică tot ce ține de adevăr: astfel că oricine va voi să poată scoate din ea apa vieții.[82]

Creștinul ortodox crede „adevărul unic de la apostoli, care este transmis de Biserică". Și el nu acceptă nicio altă evanghelie în afara celor patru din Noul Testament care servesc drept canon (literal: „linie călăuzitoare") pentru a măsura orice viitoare doctrină și practică. Dar creștinii gnostici, combătuți de Irenaeus, susțineau că au depășit cu mult învățătura originară a apostolilor. Așa cum în prezent mulți oameni consideră că experimentele mai recente în știință sau psihologie le vor depăși pe cele mai vechi, gnosticii anticipau că prezentul și viitorul vor duce la o sporire necontenită a cunoașterii. Irenaeus ia aceasta drept dovada aroganței lor:

> Ei înșiși se consideră „maturi", astfel că nimeni nu se poate compara cu dânșii în măreția *gnozei* lor, nici măcar dacă îi pomenești pe Petru, Pavel sau pe oricare dintre ceilalți apostoli... Ei își închipuie că au descoperit mai multe decât apostolii, aceștia predicând evanghelia încă sub influența părerilor evreiești, dar că ei înșiși sunt mai înțelepți și mai inteligenți.[83]

Iar aceia care se consideră „mai înțelepți decât apostolii" se consideră și „mai înțelepți decât preoții".[84] Căci cele spuse de gnostici despre apostoli

- și, în particular, despre Cei Doisprezece - exprimă atitudinea lor față de preoți și episcopi, care pretind să se situeze în succesiunea apostolică ortodoxă.

Dar, în pofida accentului pus pe creativitatea liberă, unii învățători gnostici - într-un mod destul de inconsecvent - susțin că au propriile lor surse secrete de „tradiție apostolică". Prin aceasta ei pretind accesul la linii ale succesiunii apostolice diferite de cele îndeobște acceptate de Biserici. învățătorul gnostic Ptolemeu îi explică Florei, o femeie pe care o vede ca potențială inițiată, că „și noi am primit" tradiția apostolică de la o succesiune de învățători - o tradiție care, spune el, oferă un supliment ezoteric la colecția canonică de spuse ale lui lisus.[85]

Autorii gnostici atribuie adesea propriile lor tradiții unor persoane din *afara* cercului Celor Doisprezece: Pavel, Maria Magdalena și lacob. Unii insistă că Cei Doisprezece - inclusiv Petru - nu au primit *gnoza* atunci când au fost pentru prima oară martori la învierea lui Hristos. Un alt grup de gnostici - numiți „sethieni", deoarece se identificau drept fii ai lui Seth, al treilea copil al lui Adam și al Evei, spun că discipolii, amăgiți de „o foarte gravă greșeală"- și-au închipuit că Hristos a înviat din morți în formă corporală. Dar Hristos cel înviat s-a arătat doar „la câțiva dintre acești discipoli, pe care i-a considerat capabili să înțeleagă asemenea mari mistere"[86] și i-a învățat să înțeleagă învierea sa în termeni spirituali, nu fizici. Mai mult, așa cum am văzut, *Evanghelia*

Măriei o prezintă pe Maria Magdalena (niciodată recunoscută ca apostol de către ortodocși) ca favorizată cu viziuni și intuiții depășindu-le cu mult pe ale lui Petru. *Dialogul Mântuitorului* o elogiază nu doar ca pe o vizionară, dar și ca pe apostolul care îi întrece pe toți ceilalți. Ea este „femeia care a cunoscut Totul”.[87] Valentinus pretinde că tradiția sa apostolică vine de la Pavel - un altul din afara Celor Doisprezece -, dar care se bucură de cea mai mare autoritate la ortodocși și, după Luca, este autorul cu cea mai amplă reprezentare în Noul Testament.

Potrivit altor gnostici, unii dintre Cei Doisprezece au primit ulterior viziuni și revelații speciale, ajungând la Iluminare. *Apocalipsa lui Petru* descrie cum Petru, cufundat în transă, are experiența prezenței lui Hristos, care îi deschide ochii către viziunea spirituală

:(Mântuitorul) mi-a spus..., „pune-ți mâinile pe ochi... și zi ce vezi!” Dar astfel făcând, nu am văzut nimic. „Nimeni nu vede (în felul acesta)”, am spus eu. Și din nou mi-a zis: „încearcă încă o dată”. Iar atunci m-au pătruns frica și bucuria, căci am văzut o lumină nouă, mai mare decât lumina zilei. Apoi ea s-a lăsat asupra Mântuitorului. Și eu i-am spus despre lucrurile pe care le-am văzut.[88]

Cartea secretă a lui Iacob povestește cum „cei doisprezece discipoli erau adunați laolaltă amintindu-și ce i-a spus Mântuitorul fiecăruia dintre ei, în taină sau pe față și (rân- duind totul) în cărți”.[89] Dar, când a apărut Hristos, El i-a ales pe Petru și pe Iacob, i-a luat deoparte și le-a spus ce nu le era dat celorlalți să știe. Oricare versiune a acestei teorii poartă aceeași implicație: ea afirmă superioritatea formei gnostice a tradiției secrete - și prin urmare a învățătorilor gnostici - față de cea a preoților și episcopilor, care pot oferi doar tradiția „comună”. Mai mult, deoarece, din acest punct de vedere, tradițiile anterioare sunt în cel mai bun caz incomplete și în cel mai rău false, creștinii gnostici recurg necontenit la propria lor experiență spirituală - *gnoza* lor - pentru a le revizui și transforma. Dar ceea ce gnosticii lăudau ca dovadă de maturitate spirituală, ortodocșii denunțau ca „deviație” de la tradiția apostolică. Tertullian consideră ca fiind jignitor faptul că

fiecare dintre ei, după cum îi este firea, schimbă tradițiile pe care le-a primit, așa cum și cel care le-a transmis le-a schimbat, atunci când le-a dat forma voită de dânsul.[90]

Faptul că ei „nu erau de acord în chestiuni concrete, nici măcar legat de propriii lor fondatori” însemna pentru Tertullian că erau „infideli” tradiției apostolice. Diversitatea învățăturilor era semnul distinctiv al ereziei:

Pe ce temei sunt ereticii străini și dușmani apostolilor, dacă nu pe al deosebirilor de învățătură, pe care fiecare dintre ei le-a transmis sau primit după bunul său plac?[91]

Conformitatea doctrinară definea credința ortodoxă. Episcopul Irenaeus declară că Biserica Catolică

vede aceste puncte de doctrină ca și cum ar avea un singur suflet și o singură inimă, proclamându-le și predându-le în perfectă armonie... Căci, deși limbile lumii sunt diferite, înțelesul tradiției este unul și același. Fiindcă Bisericile întemeiate în Germania nu cred și nu transmit altceva decât cele din Spania, sau din Galia, nici decât cele din Răsărit sau din Egipt, sau din Africa, sau acelea care au fost stabilite în ținuturile de mijloc ale lumii.[92]

Ce s-ar întâmpla dacă ar apărea diferende între niște Biserici atât de risipite? Cine ar decide care tradiție să aibă întâietate? Irenaeus examinează problema:

Dar cum stau lucrurile? Să presupunem că o dispută privitoare la anumite chestiuni importante se ivește între noi; nu am recurge oare la Bisericile cele mai vechi, cu care apostolii au avut relații neîntrerupte, și nu am învăța de la ele ceea ce este limpede și neîndoielnic legat de chestiunea în cauză?[93]

Irenaeus recomandă aplanarea oricărei neînțelegeri

prin indicarea tradiției, provenită de la apostoli, a celei mai mari, mai vechi și mai universale Biserici cunoscute, întemeiată și organizată la Roma de cei mai slăviți dintre apostoli, Petru și Pavel... și prin indicarea credinței... transmise până în vremea noastră prin mijlocirea succesiunii episcopilor. Căci este necesar ca toate Bisericile să cadă de acord cu aceasta, pe temeiul autorității sale preeminente.[94]

Fiindcă nimeni din generațiile de mai târziu nu poate avea acces la Hristos așa cum au avut apostolii, în timpul vieții sale, și la învierea sa, orice credincios trebuie să caute autoritatea la Biserica Romei, întemeiată de ei, și la episcopi.

Unii creștini gnostici au contraatacat. *Apocalipsa lui Petru,* probabil printre cele mai târzii scrieri descoperite la Nag Hammadi (aprox. 200-300 d.Hr.), ne spune cât de consternat a fost Petru să afle că mulți credincioși „vor începea pe mâini rele” și „vor fi conduși eretic”.[95] Hristos cel înviat îi explică lui Petru că aceia care „se autointitulează episcopi și diaconi, ca și cum și-ar fi primit autoritatea de la Dumnezeu”, sunt, în realitate, „canale fără apă”.[96] Deși „nu înțeleg misterul”, ei „se laudă că misterul adevărului nu le aparține decât lor”.[97] Autorul îi acuză de a fi răstălmăcit învățătura apostolilor, instalând în felul acesta o „imitație de Biserică” în locul adevăratei „frății” creștine.[98] Alți gnostici, între care adepții lui Valentinus, nu au contestat dreptul episcopului de a preda tradiția apostolică comună. Nici nu se opuneau, în principiu, rolului conducător al preoților

și episcopilor. Dar pentru ei învățătura Bisericii și oficialitățile bisericești nu ar putea deține niciodată acea autoritate supremă conferită lor de creștinii ortodocși.[99] Toți cei care au primit *gnoza,* spun ei, au depășit învățătura Bisericii și au transcens autoritatea ierarhiei sale.

Controversa asupra învierii s-a dovedit așadar critică în modelarea creștinismului ca religie instituțională. Toți creștinii admiteau, în principiu, că numai Hristos însuși sau Dumnezeu poate fi sursa ultimă a autorității spirituale. Dar întrebarea imediată era, bineînțeles, cea practică: cine, în prezent, administrează această autoritate?

Valentinus și adepții săi au răspuns: oricine poate să intre în contact personal, nemijlocit, cu „Cel Viu". Ei susțineau că numai experiența proprie oferă criteriul ultim al adevărului, precumpănind asupra oricărei mărturii indirecte și a oricărei tradiții, fie ea și tradiția gnostică! Ei proslăveau orice formă de invenție creativă ca dovadă a faptului că o persoană a devenit vie spiritual. Conform acestei teorii, structura autorității nu poate fi niciodată fixată într-un cadru instituțional: ea trebuie să rămână spontană, charismatică și deschisă.

Cei care respingeau această teorie argumentau că toate generațiile viitoare de creștini trebuie să se încreadă în mărturia apostolilor mai mult decât în propria lor experiență. Căci, așa cum recunoștea Tertullian, oricine judecă în termenii experienței

istorice obișnuite va considera pretenția că un om a revenit fizic din mormânt, incredibilă. Ce nu poate fi demonstrat sau verificat în prezent, spune Tertullian, „trebuie crezut, fiindcă este absurd”. După moartea apostolilor, credincioșii trebuie să accepte cuvântul preoților și al episcopilor, care au pretins, începând din secolul al II-lea, că sunt singurii lor moștenitori legitimi.

Recunoașterea implicațiilor politice ale doctrinei învierii nu explică extraordinarul ei impact asupra experienței religioase a creștinilor. Oricine se îndoiește de acest impact nu are decât să-și aducă aminte de picturile pe care le-a inspirat unor artiști atât de diferiți - ca Della Francesca, Michelangelo, Rembrandt și Dali - sau de muzica scrisă pe această temă de compozitori din trecut precum Bach, Mozart, Händel și Mahler.

Convingerea că un om care a murit s-a întors la viață este, bineînțeles, un paradox. Dar acest paradox poate conține secretul puternicei sale atracții, căci, în timp ce contrazice experiența noastră istorică, el vorbește limbajul emoțiilor omenești. El se adresează la ceea ce ar putea fi frica noastră cea mai profundă și exprimă năzuința noastră de a învinge moartea. Teologul contemporan Moltmann Jürgen sugerează că viziunea ortodoxă a învierii exprimă de asemenea, în limbaj simbolic, convingerea că viața omenească este inseparabilă de experiența corporală: chiar dacă un om revine la viață din moarte, el trebuie să revină *fizic.*[100]

Irenaeus și Tertullian subliniază, amândoi, că anticiparea învierii trupului cere credincioșilor să abordeze cu seriozitate implicațiile etice ale acțiunilor lor. De bună seamă că gnosticii, care au ridiculizat ideea învierii corporale, devalorizau adesea trupul ale cărui acțiuni (actele sexuale, de pildă) ei le considerau neimportante pentru persoana „spirituală". Potrivit *Evangheliei lui Toma,* de exemplu, lisus spune:

„Dacă spiritul a luat ființă datorită trupului, aceasta este o minune a minunilor. într-adevăr, sunt uimit cum această mare avuție (spiritul) și-a făcut sălaș în această sărăcie (trupul)".[101]

Gnosticii erau apropiați de tradiția filosofică grecească (și, în această privință, de tradiția hindusă și budistă) care consideră că spiritul omenesc rezidă „într-un" corp - ca și cum persoana reală ar fi un soi de ființă dezîntrupată care folosește corpul ca pe un instrument, dar nu se identifică cu el. Cei care sunt de acord cu Molt- mann pot constata, așadar, că doctrina ortodoxă a învierii, departe de a nega experiența corporală, o afirma ca pe faptul central al vieții umane.

Dar în termenii ordinii sociale, așa cum am văzut, învățătura ortodoxă despre înviere a avut un efect diferit: ea a legitimat o ierarhie de persoane prin a căror autoritate trebuie să se apropie de Dumnezeu toți ceilalți. învățătura gnostică, așa cum și-au dat seama Irenaeus și Tertullian, era potențial subversivă pentru această ordine: ea pretindea să ofere fiecărui inițiat o cale de acces direct la Dumnezeu, pe care preoții și episcopii era posibil să o ignore.[10]

[2]CAPITOLUL II

„Un Dumnezeu, un episcop”: politica monoteismului

Crezul creștin începe cu: „Cred în Unul Dumnezeu, Părinte Atotputernic, Creator al cerului și al pământului”. Unii savanți sugerează că această afirmație de credință a fost formulată la origine pentru a-i exclude pe adepții ereticului Marcion (aprox. 140 d.Hr.) din bisericile ortodoxe. Creștin din Asia Mică, Marcion a fost frapat de ceea el considera a fi contrastul dintre Dumnezeul-creator din Vechiul Testament, care cere să se facă dreptate și pedepsește orice încălcare a legii sale, și Tatăl proclamat de Iisus - Dumnezeul iertării și al iubirii din Noul Testament. De ce, a întrebat el, un Dumnezeu „omnipotent” - atotputernic - să creeze o lume care include suferința, durerea și boala, și chiar și țânțarii și scorpionii? Concluzia lui Marcion a fost că aceștia trebuie să fie doi Dumnezei diferiți. Majoritatea creștinilor au condamnat curând această viziune ca fiind dualistă și s-au recunoscut ca ortodocși mărturisind un Dumnezeu care este și „Părinte Atotputernic” și „Creator al cerului și pământului”.

Când susținătorii ortodoxiei au avut de înfruntat o altă provocare - gnosticii -, ei i-au atacat adesea ca fiind „marcioniți” și „dualiști”. Principalul reproș al lui Irenaeus împotriva gnosticilor este că ei, asemeni marcioniților, spun că „există un alt Dumnezeu în afară de creator”. Unele dintre textele recent

descoperite îi confirmă spusele. Potrivit *Ipostazei Arhonților,* zadarnica pretenție a creatorului[1] de a deține monopolul exclusiv asupra puterii divine arată că el

este orb... (din cauza) puterii, a ignoranței și a trufiei(sale) el a spus... „Eu sunt Dumnezeu; nu există altul (în afară de mine)". Spunând aceasta, el a păcătuit împotriva (Totalității). O voce s-a auzit atunci de deasupra tărâmului puterii absolute, spunând: „Greșești, Samael!", ceea ce înseamnă „dumnezeu al celor orbi".[2]

Un alt text - descoperit în același codex de la Nag Hammadi, *Despre originea lumii* - relatează o variantă a aceleiași povești:

...el s-a făIit necontenit, spunându-le (îngerilor)... „Eu sunt Dumnezeu și nu există niciun altul în afară de mine". Dar, spunând aceste lucruri, el a păcătuit împotriva tuturor nemuritorilor... când Credința a văzut batjocorirea conducătorului, ea s-a mâniat... și i-a spus: „Greșești, Samael (adică «zeu orb»)! O omenire *(anthropos)* iluminată, nemuritoare, există dinaintea ta!"[3]

Un al treilea text legat în același volum, *Cartea Secretă a lui Ioan,* relatează cum

în nebunia sa... el a spus: „Eu sunt Dumnezeu și nu există alt Dumnezeu în afară de mine", căci el ignoră locul de unde a venit... Iar când a văzut creația care îl înconjoară și mulțimea de îngeri din jurul său care ieșiseră dintr-însul, el le-a spus: „Sunt un Dumnezeu gelos și nu există alt Dumnezeu în afară de mine". Dar, spunând acest lucru, el le-a arătat îngerilor că există și

un alt Dumnezeu; căci, dacă nu ar mai exista niciunul, pe cine ar fi el gelos?[4]

Când aceleași surse relatează povestea Grădinii Edenului, ele îl caracterizează pe acest Dumnezeu ca stăpânul gelos, în fața a cărui tiranie șarpele (deseori, în vechime, un simbol al înțelepciunii divine) i-a învățat pe Adam și Eva să reziste:

...Dumnezeu i-a dat (o poruncă) lui Adam: „Din toți pomii poți să mănânci, dar din pomul care se află în mijlocul Paradisului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din el vei muri negreșit". Dar șarpele era mai înțelept decât toate animalele din Paradis și el a înduplecat-o pe Eva, zicând: „în ziua când veți mânca din pomul care este în mijlocul Paradisului, vi se vor deschide ochii minții". Iar Eva a ascultat... ea a mâncat și i-a dat și soțului ei.[5]

Văzând că promisiunea șarpelui s-a îndeplinit - ochii li s-au deschis -, dar nu și amenințarea lui Dumnezeu despre moartea imediată, autorul gnostic continuă să citeze cuvintele lui Dumnezeu din Geneza 3:22, adăugând comentarii editoriale:

„...Iată că Adam a ajuns ca unul dintre noi, cunoscând binele și răul". După care a spus: „Să-l izgonim acum din Paradis, ca nu cumva să mănânce și din pomul vieții și să trăiască în veci". Dar ce fel de Dumnezeu este acesta? Mai întâi l-a pizmuit pe Adam că ar putea să mănânce din pomul cunoașterii... Fără doar și poate că s-a arătat a fi un pizmaș plin de răutate.[6]

Așa cum arată savantul american Birger Pearson, autorul folosește un joc de cuvinte aramaic pentru a echivala șarpele cu Instructorul („șarpe" = *hewya*,*

„a instrui” = *hawă)?* Alte relatări gnostice adaugă un calambur împătrit care o include pe Eva (Hawah): în Ioc să-1 ispitească pe Adam, ea îi dă viață și îl instruiește:

După ziua de odihnă, Sophia (literal, „înțelepciune”) a trimis-o pe Zoe (literal, „viață”), fiica ei, numită și Eva, ca un instructor care să-l înalțe pe Adam... Când Eva l-a văzut pe Adam prăbușit la pământ, i-a fost milă de el și a spus: „Adame, trăiește! Ridică-te deasupra pământului!” Pe dată cuvântul ei a devenit faptă. Căci imediat ce Adam s-a ridicat, el a deschis ochii. Când a văzut-o, el a spus: „Vei fi numită «mama celor vii», fiindcă tu ești cea care mi-a dat viață”.[8]

Ipostaza Arhonților o descrie pe Eva ca principiul spiritual al omenirii care îl înalță pe Adam din simpla sa condiție materială:

Și Femeia înzestrată cu spirit a venit la (Adam) și i-a vorbit, zi- cându-i: „Ridică-te, Adame”. Iar când a văzut-o, el a spus: „Tu ești cea care mi-a dat viață; vei fi numită «Mama celor vii», căci ea este mama mea. Ea este Medicul și Femeia, și Cea Care A Dat Naștere”... Apoi Principiul Spiritual Feminin a venit sub forma Șarpelui, Instructorul, și i-a învățat, spunându-le: „...nu veți muri; căci numai din gelozie v-a zis el vouă acestea. Ci ochii vi se vor deschide și veți deveni asemeni zeilor, recunoscând binele și răul”.... Iar arogantul Conducător a blestemat Femeia... (și)... Șarpele.[9]

Unii savanți consideră astăzi gnosticismul sinonim cu dualismul metafizic sau chiar cu pluralismul zeilor. Irenaeus a denunțat ca blasfemie astfel de caricaturi ale convingerii, fundamentale

pentru Scripturile Evreiești, că „Domnul Dumnezeul tău este un singur Dumnezeu”. Dar Clement din Alexandria, contemporanul lui Irenaeus, ne spune că a existat o *„gnoză* monadică”; iar descoperirile de la Nag Hammadi dezvăluie, de asemenea, că gnosticismul valentinian - cea mai influentă și mai sofisticată formă de învățătură gnostică și de departe cea mai amenințătoare pentru Biserică - diferă în mod esențial de dualism. Tema unicității lui Dumnezeu domină secțiunea introductivă a *Tratatului Tripartit,* un tratat valentinian de la Nag Hammadi, care descrie originea tuturor ființelor. Autorul îl descrie pe Dumnezeu ca

> un singur Domn și Dumnezeu... Căci el este nenăscut... în sensul propriu, deci, singurul Tată și Dumnezeu este acela pe care nimeni altcineva nu l-a născut. Cât despre univers *(cosmos),* el este acela care i-a dat naștere și I-a creat.[10]

O expunere valentiniană vorbește despre Dumnezeu care este

> (Rădăcina) Totului, (Inefabilul care) sălășluiește în Monadă. (El sălășluiește singur) în tăcere... căci, înainte de orice, el (era) o Monadă și nimeni nu a existat înaintea lui...[11]

Potrivit unui al treilea text valentinian - *Interpretarea gnozei -,* Mântuitorul învăța că „Tatăl vostru, care este în ceruri, este unul”.[12]

Irenaeus însuși ne spune că Crezul, care i-a exclus efectiv din Biserică pe marcioniți, s-a dovedit inoperant împotriva valentinienilor. Aceștia recitau

Crezul ortodox împreună cu alți creștini. Dar, explică Irenaeus, deși „verbal recunoșteau un singur Dumnezeu”, ei o faceau cu rezerve mentale nerostite, „spunând un lucru și gândind altul”.[13] în timp ce marcioniții îl huleau deschis pe creator, valentinienii, insista el, o făceau pe ascuns:

> Potrivit aparențelor exterioare, astfel de persoane sunt oi, căci, după cele spuse în public, unde repetă aceleași cuvinte (de credință) ca și noi, par să fie asemeni nouă; dar pe dinăuntru ei sunt lupi.[14]

Cel mai mult îl întrista pe Irenaeus faptul că majoritatea creștinilor nu îi recunoșteau pe adepții lui Valentinus ca eretici. Majoritatea nu știau prin ce se deosebea învățătura valentiniană de cea ortodoxă; la urma urmei, spune el, cei mai mulți oameni nu pot distinge sticla obișnuită de smarald! Dar, declară el, „deși limbajul lor este asemănător cu al nostru”, concepțiile lor „nu doar că sunt foarte diferite, ci și pline în toate privințele de blasfemii”.[15] Aparenta asemănare cu învățătura ortodoxă face ca această erezie să fie cu atât mai periculoasă precum otrava deghizată în lapte. Astfel că a scris cele cinci volume ale masivei sale lucrări *Respingerea și nimicirea falsei Gnoze* pentru a-1 învăța pe cel neprevăzător să facă distincție între adevăr, care îi mântuiește pe credincioși, și învățătura gnostică, ce îi distruge aruncându-i „într-un abis de nebunie și blasfemie”.[16] Căci, în timp ce valentinienii mărturiseau public credința într-un singur Dumnezeu[17], la întâlnirile lor particulare ei insistau pe deosebirea dintre imaginea populară a lui Dumnezeu - ca stăpân, rege, domn, creator și judecător - și ce reprezenta această imagine - Dumnezeu înțeles ca sursă ultimă a tuturor ființelor.[18] Valentinus numește această sursă „adâncul”[19]; adepții săi o descriu ca

un principiu primar, invizibil și incomprehensibil.[20] Dar majoritatea creștinilor, spun ei, confundă simplele imagini ale lui Dumnezeu cu acea realitate.[21] Ei arată că Scripturile îl înfățișează uneori pe Dumnezeu ca pe un simplu meșteșugar sau ca pe un judecător răzbunător, ca pe un rege care domnește în ceruri sau chiar ca pe un stăpân gelos. Dar aceste imagini, spun ei, nu sunt comparabile cu învățătura lui Iisus conform căreia „Dumnezeu este duh" sau „Tatăl Adevărului".[22] Un alt valentinian, autorul *Evangheliei lui Filip,* arată că numele pot fi foarte înșelătoare, căci ne abat gândurile de la ce este exact către ce este inexact. Astfel cineva care aude cuvântul „Dumnezeu" percepe nu ce este exact, ci ce este inexact. La fel cu „Tatăl", „Fiul" și „Duhul Sfânt", cu „viață", „lumină", „înviere", „Biserică" și toate celelalte - oamenii nu percep ce este exact, ci ce este inexact...[23]

Teologul protestant Paul Tillich a trasat de curând o distincție similară între Dumnezeul pe care ni-1 imaginăm când auzim cuvântul și „Dumnezeul mai presus de Dumnezeu", altfel spus, „temeiul ființei" subiacent tuturor conceptelor și imaginilor noastre. Ce făcea ca poziția lor să fie eretică? De ce găsea Irenaeus o astfel de modificare a monoteismului atât de crucială - în fond, atât de condamnabilă -, încât îi îndemna pe tovarășii săi întru credință să-i expulzeze din biserici pe adepții lui Valentinus pentru că îi considera eretici? El a admis că această chestiune îi frământa chiar pe gnostici:

Ei se întreabă, când mărturisesc aceleași lucruri și participă la același cult... cum se face că noi, fără nicio pricină, ne ținem la distanță de ei; și cum se face că, atunci când ei mărturisesc aceleași lucruri și susțin aceleași învățături, *noi îi numim eretici'*.[24]

Sugerez că nici aici nu putem da un răspuns complet la întrebare atât timp cât considerăm dezbaterea exclusiv în termenii argumentelor religioase și filosofice. Dar, dacă examinăm felul în care funcționează, de fapt, doctrina despre Dumnezeu în scrierile gnostice și ortodoxe, vedem cum problema religioasă implică, de asemenea, teme sociale și politice. Concret, în ultima parte a secolului al II-lea, când ortodocșii au insistat asupra „unui Dumnezeu", ei au validat simultan sistemul de guvernare în care Biserica este condusă de „un episcop". Modificarea gnostică a monoteismului era considerată - și poate chiar avea intenția să fie - un atac la adresa acestui sistem. Căci, atunci când creștinii gnostici și ortodocși discutau despre natura lui Dumnezeu, ei dez- băteau în același timp tema *autorității spirituale.*

Această temă domină una dintre primele scrieri pe care le avem de la Biserica din Roma: o scrisoare atribuită lui Clement numit Episcop al Romei (aprox. 90-100 d.Hr.). Ca purtător de cuvânt al Bisericii de la Roma, Clement scria comunității creștine din Corint într-un moment de criză: anumiți conducători ai Bisericii Corintene fuseseră deposedați de putere. Clement spune că „niște oameni nesăbuiți și

încăpățânați" i-au înlăturat din funcții: „cei lipsiți de reputație (s-au ridicat) împotriva acelora cu reputație, nebunii împotriva înțeleptului, tânărul împotriva bătrânului".[25] Folosind limbajul politic, el numește aceasta „rebeliune"[26] și insistă pentru redarea autorității conducătorilor demiși: el previne că aceștia trebuie temuți, respectați și ascultați.

Pe ce temeiuri? Clement argumentează că Dumnezeu, Dumnezeul lui Israel, conduce singur toate lucrurile[27]: el este domnul și stăpânul de care toți trebuie să asculte; el este judecătorul care dispune, pedepsindu-1 pe rebel și răsplătindu-1 pe cel supus. Dar cum este administrată în fapt legea lui Dumnezeu? Aici teologia lui Clement devine practică: Dumnezeu, spune el, își deleagă „autoritatea domniei" unor „cârmuitori și conducători de pe pământ".[28] Cine sunt acești conducători desemnați? Clement răspunde că sunt episcopi, preoți și diaconi. Oricine refuză să „plece capul"[29] și să asculte de cârmuitorii Bisericii este vinovat de nesupunere în fața stăpânului divin însuși. Purtat de argumentația sa, Clement previne că oricine nu se supune autorităților divin instituite „va primi pedeapsa cu moartea!"[30]

Scrisoarea aceasta marchează un moment dramatic în istoria creștinismului. Pentru prima dată găsim un argument pentru separarea comunității creștine în „clerici" și „laici". Biserica trebuie organizată în termenii unei ordini stricte de superiori și subordonați. Chiar în interiorul clerului, Clement

insistă ca fiecare membru - fie el episcop, preot sau diacon - să fie rânduit „în locul ce i se cuvine”:[31] fiecare trebuie să respecte „regulile și preceptele” poziției sale în orice moment.

Mulți istorici sunt deconcertați de această scrisoare.[32] Ce se afla, întreabă ei, la baza disputei din Corint? Ce chestiuni *religioase* erau în joc? Scrisoarea nu ne-o spune în mod direct. Dar aceasta nu înseamnă că autorul ei ignoră astfel de chestiuni. Sugestia mea este că obiectivul său - obiectivul religios - reiese cât se poate de clar: el intenționa să întemeieze Biserica din Corint după modelul autorității divine. Așa cum Dumnezeu domnește în cer ca stăpân, domn, conducător, judecător și rege, tot astfel, pe pământ, el își delegă conducerea membrilor ierarhiei bisericești, care servesc ca generali ce comandă o armată de subordonați; regi care cârmuiesc „poporul”; judecători care prezidează în locul lui Dumnezeu.

Se poate ca, bunăoară, Clement să afirme pur și simplu ceea ce creștinii romani considerau de la sine înțeles[33], iar creștinii din afara Romei, la începutul secolului al II-lea, începeau să accepte. Principalii susținători ai acestei teorii, în mod deloc surprinzător, erau episcopii înșiși. Doar o generație mai târziu, un alt episcop, Ignatius din Antiohia, Siria, la peste o mie de mile de Roma, apăra cu patimă același principiu. Dar Ignatius a mers mai departe decât Clement. El a apărat cele trei ranguri -

episcopi, preoți și diaconi - ca pe o ordine ierarhică oglindind ierarhia divină din cer. Așa cum există un singur Dumnezeu în cer, declară Ignatius, nu poate exista decât un singur episcop în Biserică. „Un Dumnezeu, un episcop” - acesta a devenit sloganul ortodox. Ignatius îi previne „pe laici” să-l venereze, să-l cinstească și să-l asculte pe episcop „ca și cum ar fi Dumnezeu”. Căci episcopul, stând în vârful ierarhiei bisericești, prezidează „în locul lui Dumnezeu”[34]. Cine stă, atunci, dedesubtul lui Dumnezeu? Conciliul divin, răspunde Ignatius. Și, așa cum Dumnezeu conduce acest conciliu în cer, episcopul conduce pe pământ un conciliu de preoți. Conciliul divin ceresc, la rândul său, stă dea- supra apostolilor; la fel, pe pământ, preoții îi conduc pe diaconi, și toți trei îi conduc „pe laici”.[35]

Oare Ignatius nu urmărea decât să-și consolideze propria poziție? Un observator cinic l-ar putea suspecta că maschează politica puterii cu retorica religioasă. Dar distincția dintre politică și religie, atât de familiară nouă în secolul al XX-lea, era profund străină înțelegerii Iui Ignatius. Pentru el, la fel ca pentru contemporanii săi, păgâni și creștini deopotrivă, convingerile religioase implicau în mod necesar relații politice și vice versa. Ca o ironie, Ignatius împărtășea această concepție cu oficialitățile romane care l-au condamnat la moarte, considerând convingerile sale religioase ca dovezi ale trădării față de Roma. Pentru Ignatius, ca și pentru păgânii

romani, politica și religia formau o unitate inseparabilă. El credea că Dumnezeu a devenit accesibil *omenirii prin Biserică,* și mai concret, prin episcopii, preoții și diaconii care o administrează: „fără de aceștia nu există nimic care să poată fi numit Biserică!”[36] Pentru mântuirea lor veșnică, el a îndemnat poporul să se supună episcopului și preoților. Deși Ignatius și Clement au reprezentat în mod diferit structura clerului[37], ambii episcopi au fost de acord că această ordine umană este oglinda autorității divine din cer. Concepțiile lor religioase comportau, fără îndoială, implicații politice; totuși, în același timp, practica la care îndemnau era bazată pe credințele lor despre Dumnezeu.

Ce s-ar întâmpla dacă cineva le-ar contesta doctrina despre Dumnezeu - de pildă, cel care stă în vârful ierarhiei divine și legitimează întreaga structură? Nu este nevoie să facem presupuneri: putem vedea ce s-a întâmplat cu Va- lentinus care a mers din Egipt la Roma (aprox. 140 d.Hr.). Chiar și dușmanii săi vorbeau despre el ca despre un om strălucit și elocvent[38]: admiratorii îl venerau ca poet și maestru spiritual. O tradiție îi atribuie poetica și evocatoarea *Evanghelie a Adevărului'* descoperită la Nag Hammadi. Valentinus pretinde că, pe lângă tradiția creștină deținută în comun de toți credincioșii, el a primit de ia Theudas, un discipol al lui Pavel, inițierea în doctrina secretă a lui Dumnezeu.[39] Pavel însuși a predat învățătura sa secretă, spune el, nu oricui, și nu public, ci doar unui mic număr de aleși pe care i-a considerat maturi spiritual.[40] Valentinus se oferă, la rândul său, să-i inițieze în înțelepciunea sa „pe cei care sunt maturi”[41], căci nu oricine este capabil să o înțeleagă.

Această tradiție secretă dezvăluie că acela pe care creștinii îl venerează cu naivitate drept creator, Dumnezeu și Tată nu este, în realitate, decât imaginea adevăratului Dumnezeu. Potrivit lui Valentinus, ceea ce Clement și Ignatius atribuie în mod greșit lui Dumnezeu se aplică, de fapt, numai *creatorului.*[41] Urmându-1 pe Platon, Valentinus folosește termenul grecesc pentru „creator” *(demiurgos)*[41]*,* sugerând că este vorba despre o ființă mai puțin divină, care servește ca un instrument al

puterilor superioare.[44] Nu Dumnezeu, explică el, ci demiurgul este cel care conduce ca rege și domn[45], care acționează ca un comandant militar[46], care dă legi și îi judecă pe cei care o încalcă[47] - pe scurt, el este „Dumnezeul lui Israel.

* Disponibilă în cartea *Evanghelii gnostice,* apărută Ia Editura Herald, 2018, conținând mai multe texte din codexurile de la Nag Hammadi. *(N. red.)*

Prin inițierea oferită de Valentinus, candidatul învață să respingă autoritatea creatorului și toate cerințele sale ca fiind prostii. Ce știu gnosticii este că creatorul emite false pretenții la putere („Eu sunt Dumnezeu și nu este altul")[48], care provin din propria sa ignoranță. A dobândi *gnoza* implică să ajungi să recunoști adevărata sursă a puterii divine, anume, „adâncul" tuturor ființelor. Oricine a ajuns să cunoască acea sursă ajunge simultan la cunoașterea de sine și descoperă originile sale spirituale: el a ajuns să-și cunoască adevăratul Tată și adevărata Mamă.

Oricine ajunge la această *gnoză* - la această introspecție - este gata să primească sacramentul secret numit izbăvire *(apolytrosis-,* literal, „eliberare")[49]. înainte să fi obținut gnoza, candidatul îl venera pe demiurg, luân- du-1 drept adevăratul Dumnezeu. Acum, prin sacramentul izbăvirii, candidatul arată că s-a eliberat din puterea demiurgului. în timpul ritualului el se adresează demiurgului, declarându-și independența și înștiințând că nu mai ține de sfera de autoritate și

judecată a demiurgului[50], ci de ceea ce o transcende: Sunt un fiu al Tatălui - Tatăl care este preexistent... îmi trag ființa de la El, care este preexistent, și mă întorc la locul meu de unde am plecat.[51]

Care sunt implicațiile practice sau chiar politice ale acestei teorii religioase? Să vedem cum ar putea răspunde Valentinus sau unul dintre inițiații săi pretenției lui Clement că episcopul conduce comunitatea „așa cum Dumnezeu conduce în cer" - ca stăpân, rege, judecător și domn. Puțin probabil ca un inițiat să-i răspundă unui astfel de episcop: „Pretinzi că-1 reprezinți pe Dumnezeu, dar, în realitate, îl reprezinți numai pe demiurg, pe care îl servești și i te supui orbește. Eu însă am trecut dincolo de sfera autorității sale și deci dincolo de a ta!"

Irenaeus, ca episcop, a recunoscut pericolul pentru autoritatea clericală. Ritualul izbăvirii, care modifica în chip dramatic relația inițiatului cu demiurgul, modifica simultan relația sa cu episcopul. înainte, credinciosul era deprins să se supună episcopului „ca lui Dumnezeu însuși" căci i se spunea că episcopul conduce, comandă și judecă „în locul lui Dumnezeu". Dar acum el vede că astfel de restricții se aplică doar credincioșilor naivi care continuă să se teamă și să-l servească pe demiurg.[52] *Gnoza* oferă doar o justificare teologică pentru refuzul de a se supune episcopilor și preoților! Inițiatul îi vede acum ca pe „conducătorii și puterile" care conduc pe

pământ în numele demiurgului. Gnosticul admite că episcopul, asemeni demiurgului, exercită o autoritate legitimă asupra celor mai mulți creștini - aceia care nu sunt inițiați.[53] Dar cerințele, avertismentele și amenințările episcopului, la fel ca ale demiurgului însuși, nu îl mai pot atinge pe acela care a fost „izbăvit". Irenaeus explică efectele acestui ritual:

> Ei susțin că au ajuns la o înălțime mai presus de orice putere și că, prin urmare, sunt liberi în toate privințele să acționeze după bunul lor plac, neavând a se teme de ceva. Fiindcă ei pretind că datorită *izbăvirii...* ei nu pot fi prinși și nici măcar văzuți de judecător.[54]

Candidatul primește, în urma inițierii sale în *gnoză,* o relație complet nouă cu autoritatea spirituală. Acum el știe că ierarhia clericală își trage autoritatea de la demiurg, nu de la Tatăl. Atunci când un episcop precum Clement poruncește credinciosului „să se teamă de Dumnezeu" sau „să mărturisească că are un Domn", sau când Irenaeus previne că „Dumnezeu îl va judeca" pe păcătos, gnosticul poate interpreta toate acestea ca pe încercarea lor de a reafirma falsele pretenții ale puterii demiurgului și ale reprezentanților săi pământești, asupra credinciosului. în afirmația stupidă a demiurgului că „Eu sunt Dumnezeu și nu există un altul", gnosticul ar putea sesiza pretenția episcopului de a exercita puterea exclusivă asupra comunității. în avertismentul său „sunt un Dumnezeu gelos", gnosticul ar putea recunoaște gelozia episcopului pentru cei aflați în afara autorității sale.

La rândul său, episcopul Irenaeus satirizează stilul lor amăgitor și înșelător:

Dacă cineva li se predă asemeni unei oițe și le urmează practicile și *izbăvirea,* o astfel de persoană se umflă atât de tare în pene încât...umblă cu pas țanțoș și o înfățișare trufașă, dân- du-și toate aerele fudule ale unui cocoș![55]

Tertullian pune această aroganță pe seama exemplului învățătorului lor Valentinus, care, spune el, a refuzat să se supună autorității superioare a episcopului Romei. Din ce motiv? Tertullian spune că Valentinus dorea să ajungă el însuși episcop. Dar, când un altul a fost ales în locul său, el a fost cuprins de o asemenea invidie și ambiție frustrată, încât s-a desprins de Biserică pentru a-și forma propriul său grup rival.[56]

Puțini istorici dau crezare poveștii lui Tertullian. în primul rând, ea urmează tiparul polemicii împotriva ereziei care susține că invidia și ambiția i-au făcut pe eretici să se abată de la adevărata credință. în al doilea rând, la vreo douăzeci de ani după pretinsul incident, adepți ai lui Valentinus se considerau membri cu drepturi depline ai Bisericii, rezistând cu indignare tentativelor ortodoxe de a-i expulza.[57] Aceasta sugerează că ortodocșii, mai degrabă decât cei pe care-i numeau eretici, au inițiat ruptura.

Totuși, povestea Iui Tertullian, chiar dacă este neadevărată, și poate mai ales de aceea, ilustrează ceea ce mulți creștini vedeau ca unul dintre

pericolele ereziei: ea încurajează nesupunerea în fața autorității clericale. Și, după câte se pare, ortodocșii aveau dreptate. Episcopul Irenaeus ne spune că adepții lui Valentinus „se întruneau la adunări neautorizate” [58], altfel spus, la adunări pe care el însuși, ca episcop, nu le autorizase. La aceste adunări ei încercau să stârnească îndoieli în mințile ascultătorilor: învățătura Bisericii îi satisface cu adevărat sau nu?[59] Sacramentele acordate de Biserică - Botezul și împărtășania - le-a oferit o inițiere completă în credința creștină sau doar primul pas?[60] Membrii cercului interior sugerau că ceea ce episcopii și preoții învățau public erau doar doctrine *elementare* dar pretindeau să ofere mai mult - misterele secrete, învățăturile mai înalte.

Această controversă a apărut exact în momentul în care formele mai vechi, diversificate, ale conducerii bisericești făceau loc unei ierarhii unificate a funcțiilor clericale.[61] Pentru prima dată, anumite comunități creștine erau organizate într-o ordine strictă de „ranguri” subordonate: episcopi, preoți, diaconi, laici. în multe biserici episcopul se evidenția pentru prima oară ca un „monarh” (literal: „unic conducător”). El pretindea tot mai insistent puterea de a acționa ca factor de disciplină și judecător al celor pe care îi numea „laici”. Anumite mișcări gnostice să fi rezistat acestui proces? S-au aflat oare gnosticii printre criticii care s-au opus dezvoltării ierarhiei bisericești? Dovezi provenind de

la Nag Hammadi sugerează că da. Am remarcat mai sus cum autorul *Apocalipsei lui Petru* ridiculizează pretențiile oficialităților bisericești:

Alții... care nu sunt dintre ai noștri... se numesc episcopi și, de asemenea, diaconi, ca și cum și-ar fi primit autoritatea de la Dumnezeu... oamenii aceștia sunt canale fără apă.[62]

Tratatul Tripartit, scris de un adept al lui Valentinus, îi opune pe gnostici, „copii ai Tatălui", celor care nu sunt inițiați, vlăstare ale demiurgului.[63] Copiii Tatălui, spune el, se adună laolaltă ca egali, bucurându-se de dragostea reciprocă și ajutându-se cu naturalețe unul pe celălalt. Dar vlăstarele demiurgului - creștinii obișnuiți - „vor să-și poruncească unul altuia, întrecându-se în ambițiile lor zadarnice"; ei sunt plini de „patima puterii", „fiecare în- chipuindu-și că este mai presus de ceilalți".[64]

Dacă creștinii gnostici criticau dezvoltarea ierarhiei bisericești, cum puteau ei să formeze o organizare socială? Dacă respingeau principiul rangului - insistând că toți sunt egali -, cum puteau ține măcar o întrunire? Irenaeus ne povestește practicile unui grup pe care îl cunoștea din propria sa congregație din Lyon - grupul condus de Marcus, un discipol al lui Valentinus.[65] Toți membrii grupului fuseseră inițiați; aceasta înseamnă că fiecare fusese „eliberat" de sub puterea demiurgului. Din acest motiv, ei îndrăzneau să se întâlnească fără

autoritatea episcopului, pe care îl considerau purtătorul de cuvânt al demiurgului, adică pe Irenaeus însuși! în al doilea rând, fiecare inițiat se presupunea că a primit, prin ritualul de inițiere, darul charismatic al inspirației directe prin Duhul Sfânt.[66] Cum își conduceau întâlnirile membrii acestui cerc de „pneumatici" (literal, „cei care sunt spirituali")? Irenaeus ne spune că, atunci când se întâlneau, toți membrii luau mai întâi parte la o tragere la sorți.[67] Cel ales de sorți era desemnat să preia rolul *de preot;* un altul trebuia să ofere sacramentele ca *episcop;* altul să citească Scriptura pentru slujbă și alții să se adreseze grupului ca *profeți,* oferind învățătură spirituală improvizată. La următoarea întâlnire a grupului, ei vor trage din nou la sorți, astfel că persoanele care își asumă fiecare rol se schimbă mereu. Această practică a creat efectiv o structură foarte diferită a autorității. într-un moment în care creștinii ortodocși făceau o distincție tot mai clară între clerici și laici, grupul creștinilor gnostici a demonstrat că, între ei, refuzau să recunoască astfel de distincții. în loc să-și dispună membrii în „ordine" superioare și inferioare în cadrul unei ierarhii, ei urmau principiul strictei egalități. Toți inițiații - bărbați și femei deopotrivă - participau în mod egal la tragerea la sorți; oricine putea fi ales să servească drept *preot, episcop* sau *profet.* Mai mult, fiindcă se trăgea la sorți la fiecare întrunire, nici chiar

distincțiile astfel stabilite nu puteau deveni „ranguri” permanente. în sfârșit - lucrul cel mai important -, prin această practică ei intenționau să elimine elementul de alegere umană. Un observator din secolul al XX-lea ar putea presupune că gnosticii lăsau aceste chestiuni pe seama hazardului, dar gnosticii vedeau lucrurile diferit. Ei credeau că, de vreme ce Dumnezeu dirijează totul în univers, sorții erau expresia alegerii sale.

Astfel de practici îl îndemnau pe Tertullian să atace „comportamentul ereticilor”:

Cât de ușuratic, de lumesc, cât de *omenesc* pur și simplu este el, lipsit de seriozitate, autoritate, disciplină, pe măsura credinței lor! Ca să începem, este nesigur cine este catehumen și cine credincios: toți au acces deopotrivă, ascultă deopotrivă, se roagă deopotrivă - fie și păgâni, dacă se întâmplă să vină vreunul... De asemenea ei dau sărutul păcii tuturor celor care vin, căci nu le pasă cât de diferite sunt părerile acelora, dacă se adună laolaltă ca să ia cu asalt cetatea unicului adevăr... *Toți* sunt trufași... *toți* îți oferă gnoza![68]

Principiul accesului egal, al participării egale și al pretențiilor egale la cunoaștere l-a impresionat cu siguranță pe Tertullian. Dar el a luat aceasta ca pe o dovadă a faptului că ereticii „răsturnau disciplina”: adevărata disciplină, în viziunea sa, necesita anumite grade de distincție între membrii comunității. Tertullian protestează mai cu seamă împotriva participării „acelor femei din rândurile ereticilor” care împărțeau cu bărbații pozițiile de autoritate: „Ele predau și se angajează în discuții; ele exorcizează; ele vindecă”[69] - Tertullian bănuiește că ele puteau chiar să boteze, ceea ce înseamnă că acționau, de asemenea, ca episcopi! Tertullian mai obiectează și la faptul că

hirotonirile lor sunt administrate cu nepăsare, capricios și nestatornic. Odată ei pun novici în funcții; altă dată, persoane legate de slujbe seculare... Nicăieri nu este promovarea mai lesnicioasă decât în tabăra răzvrătiților, unde simplul fapt de a fi acolo este deja o slujbă de prim rang. Astfel că azi este unul episcop, iar mâine altul; persoana care astăzi este diacon mâine este predicator; preotul de azi mâine este laic, căci funcția preoțească ei o impun chiar și laicilor![70]

Acest pasaj remarcabil dezvăluie distincțiile considerate de Tertullian ca fiind esențiale pentru ordinea bisericească - distincția dintre nou-veniți și creștinii cu experiență; dintre femei și bărbați; dintre un cleric de profesie și oamenii ocupați cu slujbe seculare; dintre predocatori, diaconi, preoți și episcopi, și înainte de toate, dintre clerici și laici.

Creștinii valentinieni, pe de altă parte, urmau o practică ce asigura egalitatea tuturor participanților. Sistemul lor nu permitea formarea unei ierarhii sau a unor „ordine” fixate de cler. întrucât rolul fiecăruia se schimba zilnic, prilejurile de invidie față de persoanele proeminente erau minimalizate.

Cum era episcopul care definea rolul său în termeni romani tradiționali, ca învățător, conducător și judecător al Bisericii, pentru a răspunde la această critică a gnosticilor? Irenaeus vedea că el, ca episcop, fusese pus într-o situație delicată. Unii membri ai turmei sale se întâlneau la reuniuni private fără autoritatea sa; Marcus, un conducător autointitulat, pe care Irenaeus îl ia în derâdere ca „adept al unor imposturi magice”[71], îi inițiase în sfintele taine și îi încurajase să ignore avertismentele morale ale episcopului. Contrar dispozițiilor sale, spune el, ei mâncau carnea sacrificată idolilor; ei luau parte de bunăvoie la sărbătorile păgâne și îi încălcau avertismentele stricte privitoare la abstinența sexuală și monogamie.[72] Dar faptul cel mai exasperant pentru Irenaeus era că, în loc să se căiască sau măcar să-l desfidă pe față pe episcop, ei răspundeau protestelor sale cu argumente *teologice* diabolic de inteligente:

Ei (ne) numesc „nespirituali”, „de rând” și „ecleziastici”... Deoarece nu acceptăm pretențiile lor monstruoase, ei spun că noi continuăm să trăim în hebdomadă (regiunile inferioare), ca și cum nu ne-am putea ridica mințile la lucrurile înalte sau nu le-am

putea înțelege pe acelea aflate deasupra.[73]

Irenaeus era ultragiat de pretenția după care ei, fiind spirituali, au fost eliberați de constrângerile etice pe care el, în ignoranța sa de simplu servitor al demiurgului, căuta să li le impună.[74]

Pentru a apăra Biserica împotriva acestor autointitulați teologi, Irenaeus și-a dat seama că trebuie să făurească arme teologice. El credea că, dacă ar putea demola învățătura eretică despre „un alt Dumnezeu pe lângă creator", ar distruge posibilitatea de a ignora sau sfida - pe pretinse temeiuri teologice - autoritatea „unicei Biserici Catolice" și a episcopului ei. Asemeni oponenților săi, Irenaeus nu punea la îndoială corelația dintre structura autorității divine și autoritatea umană din Biserică. Dacă Dumnezeu este unul, nu poate exista decât o singură Biserică adevărată și un singur reprezentant al lui Dumnezeu în comunitate: episcopul.

Irenaeus a declarat că, prin urmare, creștinii ortodocși trebuiau să creadă înainte de orice că Dumnezeu este Unul - creator, Tată, domn și judecător. El a avertizat că acest unic Dumnezeu este cel care a stabilit Biserica Catolică și care „prezidează împreună cu cei care exercită disciplina morală"[75] în cadrul ei. Cu toate acestea, îi venea greu să susțină o dispută teologică cu gnosticii: aceștia pretindeau că sunt de acord cu toate spusele sale, dar știa că în taină ei îi desconsiderau cuvintele sale ca venind din partea cuiva nespiritual. Drept care s-a

simțit îndemnat să-și încheie tratatul cu o chemare solemnă la judecată:

Fie ca acele persoane care îl blasfemiază pe Creator..., așa cum (fac) valentinienii și toți așa-numiții „gnostici", să fie re- cunoscuți ca trimiși ai lui Satan de toți aceia care se închină lui Dumnezeu. Prin mijlocirea lor Satan chiar și acum... a fost văzut vorbind împotriva lui Dumnezeu, acel Dumnezeu care a pregătit focul veșnic pentru toate felurile de apostazie.[76]

Dar am greși dacă am presupune că această luptă implică doar membri ai comunității laice care pretind o inspirație charismatică și rivalizează cu o ierarhie organizată, nespirituală, de preoți și episcopi. Irenaeus indică în mod clar contrariul. Mulți dintre cei pe care i-a blamat pentru propagarea învățăturii gnostice erau ei înșiși membri pro- eminenți ai ierarhiei bisericești. într-un caz Irenaeus i-a scris lui Victor, Episcop al Romei, pentru a-1 preveni că anumite scrieri gnostice circulau printre enoriașii săi.[77] El considera aceste scrieri în mod special periculoase, deoarece autorul lor, Florinus, revendica prestigiul de a fi preot. Cu toate acestea, Irenaeus îl previne pe Victor că, în secret, acest preot este, de asemenea, un inițiat gnostic. Irenaeus i-a prevenit pe propriii săi credincioși că „cei pe care mulți îi cred a fi preoți..., dar care nu pun *frica de Dumnezeu* la loc de cinste în inima lor... sunt plini de mândrie pentru situația lor proeminentă în comunitate". Astfel de persoane, explică el, sunt în secret gnostici, care „săvârșesc fapte rele în taină, spunând: «Nimeni nu

ne vede»”[78] Irenaeus spune deschis că intenționează să-i demaște pe aceia care pe dinafară acționau drept creștini ortodocși, dar în secret erau membri ai cercurilor gnostice.

Cum îi putea deosebi creștinul de rând pe adevărații preoți de cei falși? Irenaeus declară că aceia care sunt ortodocși vor urma liniile succesiunii apostolice:

> Trebuie să ascultăm de preoții care sunt în biserică, adică... de cei care posedă succesiunea de la apostoli. Căci, odată cu succesiunea episcopală, aceștia primesc și darul neîndoielnic al adevărului.[79]

Ereticii, explică el, se abat de la tradiția obișnuită și se întâlnesc fără încuviințarea episcopului:

> Nu trebuie să arătăm încredere acelora care se abat de la succesiunea originară și se adună oriunde se nimerește. Aceștia trebuie recunoscuți ca eretici... sau schismatici... sau ca ipocriți. Cu toții s-au rătăcit de la adevăr.[80]

Irenaeus pronunță o sentință episcopală solemnă. Gnosticii pretind să dețină două surse ale tradiției, una publică, cealaltă secretă. Irenaeus îi aprobă ironic că *sunt* două surse ale tradiției, dar, declară el, cum Dumnezeu este unul, numai una dintre acestea provine de la Dumnezeu, anume aceea primită de Biserică prin Hristos și apostolii săi aleși, în special Petru. Cealaltă vine de la Satan și datează de la învățătorul gnostic Simon Magul (literal: „magicianul”), dușmanul de moarte al lui Petru, care a încercat să cumpere puterea spirituală a

apostolilor, atrăgându-și blestemul acestuia. Așa cum Petru se află în fruntea adevăratei succesiuni, Simon întruchipează succesiunea falsă, de inspirație demonică, a ereticilor; el este „tatăl tuturor ereziilor”:

Toți cei care, într-un fel sau altul, corup adevărul și vatămă învățătura Bisericii sunt discipolii și urmașii lui Simon Magul din Samaria... Ei pun, într-adevăr, în față numele lui Iisus Hristos ca pe un fel de momeală, dar în multe feluri ei introduc samavolniciile lui Simon... răspândind asupra ascultătorilor otrava amară și perfidă a marelui șarpe (Satan), marele autor al apostaziei.[81]

în final el avertizează că „unii dintre cei considerați ca făcând parte dintre ortodocși”[82] au a se teme de ziua judecății dacă (și acesta este principalul aspect practic) nu se vor căi, repudiind învățătura despre „un alt Dumnezeu” și nu se vor supune episcopului, acceptând „penitența” pe care le-o va administra pentru a-i salva de pedeapsa veșnică.

CAPITOLUL II. „UN DUMNEZEU, UN EPISCOP*

Să nu fi fost convingerile religioase ale lui Irenaeus decât dogme politice deghizate? Sau, invers, politica sa era subordonată credințelor sale religioase? Oricare dintre aceste interpretări suprasimplifică situația. Convingerile religioase ale lui Irenaeus și poziția sa - la fel cu ale opo- nenților săi gnostici - se influențau reciproc. Dacă anu- miți gnostici se opuneau dezvoltării ierarhiei bisericești, nu trebuie să reducem gnosticismul la o mișcare politică apărută ca reacție la această dezvoltare. Adepții lui Valentinus împărtășeau o concepție religioasă despre natura lui Dumnezeu pe care o găseau incompatibilă cu dominația preoților și a episcopilor care începea să se facă simțită în Biserica Catolică, așa că îi opuneau rezistență. Invers, convingerile religioase ale lui Irenaeus coincideau cu structura Bisericii pe care el o apăra.

Acest caz este departe de a fi unic: putem vedea în întreaga istorie a creștinismului cum diverse credințe despre natura lui Dumnezeu poartă în mod inevitabil diferite implicații politice. Martin Luther, cu peste 1 300 de ani mai târziu, s-a simțit îndemnat de propria sa experiență religioasă și modul diferit de a-1 înțelege pe Dumnezeu să combată practicile aprobate de superiorii săi din Biserica Catolică și în final să respingă întreaga ei structură papală și preoțească. George Fox, vizionarul radical care a întemeiat mișcarea quakerilor, a fost determinat de întâlnirea sa cu „lumina interioară” să denunțe

întreaga structură a autorității puritane - legală, guvernamentală și religioasă. Paul Tillich a proclamat doctrina despre „Dumnezeu dincolo de Dumnezeu” criticând deopotrivă Biserica Catolică și pe cea protestantă împreună cu guvernele naționaliste și fasciste.

Așa cum doctrina despre învierea trupurilor a stabilit cadrul inițial pentru autoritatea clericală, la fel doctrina despre „Dumnezeul unic” confirmă, pentru creștinii ortodocși, instituția în formare a „episcopului unic” ca monarh („singurul conducător”) al Bisericii. Nu vom fi așadar surprinși să descoperim în continuare cum descrierea ortodoxă a lui Dumnezeu (ca „Părinte Atotputernic”, de exemplu) servește la a defini cine este inclus și cine este exclus de la participarea la puterea preoților și a episcopilor.

CAPITOLUL III

Dumnezeu Tatăl / Dumnezeu Mama

Spre deosebire de mulți dintre contemporanii săi printre divinitățile Orientului Apropiat, Dumnezeul lui Israel nu-și împărțea puterea cu nicio divinitate feminină, nici nu era Soțul sau Iubitul divin al vreuneia.[1] Cu greu poate fi el caracterizat altfel decât prin epitete masculine: rege, domn, stăpân, judecător și tată.[2] într-adevăr, absența simbolismului feminin pentru Dumnezeu este semnul distinctiv al iudaismului, creștinismului și islamului, în contrast frapant cu celelalte tradiții religioase ale lumii, fie că este vorba despre Egipt, Babilon, Grecia și Roma sau Africa, India și America de Nord, unde simbolismul feminin abundă. Teologii iudei, creștini și islamici de astăzi se grăbesc să precizeze că Dumnezeu nu trebuie deloc gândit în termeni sexuali.[3] Cu toate acestea, limbajul actual folosit de ei în cult și rugăciune poartă un mesaj diferit: cine, crescut în tradiția iudaică sau creștină, a scăpat de impresia clară că Dumnezeu este *masculini* Și, deși catolicii o

venerează pe Maria ca mamă a lui lisus, ei niciodată nu o identifică cu o divinitate propriu-zisă: dacă ea este „mama lui Dumnezeu", nu este însă „Dumnezeu Mama" pe picior de egalitate cu Dumnezeu Tatăl!

Creștinismul a adăugat, bineînțeles, termenii trinitari- eni la descrierea iudaică a lui Dumnezeu. Cu toate acestea, dintre cele trei „Persoane", două - Tatăl și Fiul - sunt descrise în termeni masculini, iar a treia - Duhul - sugerează asexualitatea termenului neutru grecesc pentru duh, *pneuma.*

Oricine cercetează istoria timpurie a creștinismului (domeniul numit „patristică" - altfel spus, studiul „Părinților Bisericii") va fi pregătit pentru pasajul care încheie *Evanghelia lui Toma·.* Simon Petru le-a spus (discipolilor): „Maria să plece de la noi, căci femeile nu sunt vrednice de Viață". lisus a spus: „Eu însumi o voi conduce, pentru a face din ea bărbat, ca și ea să poată deveni un duh viu, asemenea vouă, bărbații. Căci orice femeie care se va face bărbat va intra în împărăția Cerurilor".[4]

Oricât de ciudat ar părea, acest pasaj nu face decât să enunțe ceea ce retorica religioasă admite: că bărbații alcătuiesc corpul legitim al comunității, în timp ce femeilor li se îngăduie să participe numai dacă se asimilează bărbaților. Alte texte descoperite la Nag Hammadi fac dovada unei deosebiri frapante între aceste surse „eretice" și cele ortodoxe: sursele gnostice folosesc necontenit simbolismul sexual pentru a-1 descrie pe Dumnezeu. Ne-am fi așteptat

ca aceste texte să prezinte influența tradițiilor păgâne arhaice ale Zeiței Mamă, dar majoritatea lor folosesc un limbaj specific creștin, în neîndoielnică legătură cu moștenirea iudaică. Totuși, în loc să descrie un Dumnezeu monist și masculin, multe dintre aceste texte vorbesc despre Dumnezeu ca despre o diadă ce cuprinde deopotrivă elemente masculine și feminine.

Un grup de surse gnostice pretinde a fi primit o tradiție secretă de la Iisus prin Iacob și Maria Magdalena. Membrii acestui grup se rugau atât Tatălui, cât și Mamei divine: „De la Tine, Tată, și prin Tine, Mamă, cele două nume nemuritoare, Părinți ai ființei divine, și tu, locuitor al cerului, cu fire omenească, al numelui preaputernic...”[5] Alte texte arată că autorii lor s-au întrebat cui i-a făcut, un Dumnezeu masculin și singur, propunerea: „Să facem om *(adam)* după chipul Nostru, după asemănarea Noastră” (Geneza, 1:26). Deoarece relatarea din Geneză continuă spunând că omenirea a fost creată „parte bărbătească și parte femeiască” (1:27), unii au tras concluzia că Dumnezeu, după a cărui imagine suntem creați, trebuie să fie și el simultan masculin și feminin - atât Tată, cât și Mamă.

Cum o caracterizează aceste texte pe Mama divină? Nu găsesc un răspuns simplu, căci textele în sine sunt extrem de diverse. Putem totuși schița trei caracterizări primare, în primul rând, mai multe grupuri gnostice o descriu pe Mama divină ca parte a

unui cuplu originar. Valentinus, învățătorul și poetul, pornește de la premisa că Dumnezeu este, în esență, indescriptibil. Dar el sugerează că divinul poate fi imaginat ca o diadă; constând, pe de o parte, din Inefabil, Profunzime, Tatăl Primordial; și pe de altă parte, din Grație, Tăcere, Matricea și „Mama Totului”.[6] Valentinus raționează că Tăcerea este complementul adecvat al Tatălui, desemnând-o pe prima ca feminină și pe ultimul ca masculin, dat fiind genul gramatical al cuvintelor grecești cores-punzătoare. El continuă descriind cum Tăcerea primește, ca într-o Matrice, sămânța Sursei Inefabile; din aceasta ea dă naștere tuturor emanațiilor ființei divine, dispuse în perechi armonioase de energii masculine și feminine.

Adepții lui Valentinus i se adresau acesteia pentru protecție, cu numele de Mama și „mistica, eterna Tăcere”.[7] De exemplu, Marcus magicianul o invocă drept Grație (în greacă, termenul feminin *charts)·.* „Fie ca Ea, care a fost înaintea tuturor lucrurilor, Grația de neînțeles și ne- descris, să te umple pe dinăuntru și să sporească în tine propria ei cunoaștere”.[8] în celebrarea secretă a liturghiei, Marcus proclamă că vinul simbolizează sângele ei. La oferirea cupei cu vin, el se roagă ca „Grația să se reverse”[9] în toți cei care beau. Profet și vizionar, Marcus se numește pe sine *„matricea* și *recipientul* Tăcerii”[10] (așa cum Ea este pentru Tată). Viziunile primite de la ființa divină îi apar, după spusele sale,

în formă feminină.

O altă scriere gnostică, numită *Marea înștiințare,* citată de Hippolytus în lucrarea sa *Respingerea tuturor ereziilor,* explică originea universului după cum urmează: Din puterea Tăcerii s-a ivit „o mare putere, Mintea Universului, care dirijează toate lucrurile și este masculină... cealaltă... o mare Inteligență... este feminină și produce toate lucrurile”.[11] Urmând genul cuvântului grecesc pentru „minte” *(nous* - masculin) și „inteligență” *(epinoia* - feminin), autorul explică faptul că aceste puteri, alăturate în unire, „se descoperă a fi o dualitate... Aceasta este Mintea în Inteligență, care, deși separabile una de alta, sunt totuși una, găsindu-se într-o stare de dualitate”. Aceasta înseamnă, explică mai departe învățătorul gnostic, că

* Vezi *Respingerea tuturor ereziilor,* Hippolytus - Hipolit Din Roma, carte apărută la Editura Herald, 2017. *(N. red.)*

(puterea divină) există în fiecare în stare latentă... Este o singură putere împărțită între sus și jos; care se generează singură, crește singură, se caută pe sine, se găsește pe sine, este propria sa mamă, propriul său tată, propria sa soră, propria sa soție, propria sa fiică, propriul său fiu - mamă, tată, unitate, fiind sursa întregului cerc al existenței.[12]

Cum intenționau acești gnostici să-și facă înțelese gândurile? Diferiți dascăli aveau păreri diferite. Unii insistau că divinul trebuie considerat masculino-feminin - „marea putere masculin-feminină”. Alții susțineau că termenii trebuie luați doar metaforic, căci, în realitate, divinul nu este nici masculin, nici feminin.[13]

Un al treilea grup sugera că sursa primordială poate fi descrisă în termeni fie masculini, fie feminini, în funcție de aspectul care se intenționează a fi accentuat. Partizanii acestor diverse opinii erau de acord că divinitatea trebuie înțeleasă în termenii unei relații armonioase, dinamice, a contrariilor - concept înrudit poate cu concepția răsăriteană despre *yin* și *yang,* dar care rămâne străin iudaismului și creștinismului ortodox.

O a doua caracterizare a Mamei divine o descrie ca Duh Sfânt. *Apocriful lui Ioan* relatează cum Ioan a plecat după răstignire „adânc mâhnit" și a avut o viziune mistică a Treimii. în durerea sa, el spune că: (Cerurile s-au deschis și întreaga) creație (care este) în sub- ceresc a strălucit și (lumea) s-a cutremurat. (Iar mie mi-a fost frică și) am văzut în lumină... o arătare cu multe forme... și arătarea avea trei forme.[14]

La întrebarea lui Ioan, viziunea răspunde: „El mi-a spus: «Ioan, Ioan, de ce te îndoiești și de ce îți este frică?... Eu sunt cel care este întotdeauna cu tine. Eu sunt Tatăl; eu sunt Mama; eu sunt Fiul»"[15] Această descriere gnostică a lui Dumnezeu - ca Tată, Mamă și Fiu - ne poate surprinde la început, dar reflectând, vom recunoaște în ea o altă versiune a Treimii. Terminologia greacă pentru Treime, care include termenul neutru pentru duh *(pneuma),* cere în fond ca a treia „Persoană" a Treimii să fie asexuată. Dar autorul *Cărții Secrete* are în minte termenul ebraic pentru duh, *ruah,* un cuvânt feminin; drept care

conchide că „Persoana” feminină asociată cu Tatăl și Fiul trebuie să fie Mama. *Cartea Secretă* merge mai departe pentru a o descrie pe Mama divină:

...(Ea este)... imaginea duhului desăvârșit, nevăzut, feciorelnic... Ea a devenit Mama tuturor lucrurilor, căci a existat înaintea tuturor, mama-tată *(matropater)...*[16]

Tot astfel în *Evanghelia Evreilor*, Iisus vorbește despre „Mama mea, Duhul”.[17] în *Evanghelia lui Toma,* îi pune în contrast pe părinții săi pământești, Maria și Iosif, cu Tatăl său divin - Tatăl Adevărului - și Mama sa divină, Duhul Sfânt. Autorul interpretează o afirmație deconcertantă a lui Iisus din Noul Testament („Cine nu urăște pe tatăl său și pe mama sa nu poate fi ucenicul meu”), adăugând că „mama mea (pământească) (mi-a dat moartea), dar adevărata (mea Mamă) mi-a dat viața”.[18] Astfel, potrivit *Evangheliei lui Filip,* oricine devine creștin dobândește „atât tată, cât și mamă”[19], căci Duhul *(ruah)* este „Mama multora”.[20]

O lucrare atribuită învățătorului gnostic Simon Magul sugerează o semnificație mistică a Paradisului, locul unde a început viața omenească:

Să recunoaștem în Paradis matricea; căci Scriptura ne învață că aceasta este o presupunere corectă atunci când spune „Eu sunt Cel care te-a făcut în matricea mamei tale” (Isaia 44:2)... Moise..., recurgând la alegorie, a declarat că Paradisul este matricea... și Edenul, placenta...[21]

Râul care izvorăște din Eden simbolizează ombilicul, care hrănește fetusul. Simon pretinde că

Exodul semnifică, în consecință, ieșirea din matrice, iar „traversarea Mării Roșii se referă la sânge”. Potrivit explicațiilor gnosticilor sethieni

> cerul și pământul au o formă asemănătoare cu matricea... și, dacă... cineva vrea să cerceteze aceasta, să examineze cu grijă pântecele însărcinat al oricărei creaturi și va descoperi o imagine a cerului și a pământului.[22]

Dovada unor astfel de concepții, declară Marcus, vine direct de la „țipătul nou-născutului”, un strigăt spontan de laudă pentru „gloria ființei primordiale, în care puterile înaltului sunt într-o îmbrățișare armonioasă”.[23]

Dacă unele surse gnostice sugerează că Duhul constituie elementul matern al Treimii, *Evanghelia lui Filip* face o sugestie la fel de radicală privitor la doctrina care s-a dezvoltat mai târziu ca nașterea din fecioară. Și aici Duhul este atât Mamă, cât și Fecioară, pandantul - și consoarta - Tatălui Ceresc: „Este îngăduit să rostim un mister? Tatăl tuturor lucrurilor s-a unit cu fecioara care a coborât”[24], altfel spus, cu Duhul Sfânt descins în lume. Dar, deoarece procesul acesta trebuie înțeles simbolic, nu literal, Duhul rămâne o fecioară. Autorul continuă, explicând că „Adam a luat ființă din două fecioare: Duhul și pământul virgin” și „Hristos, prin urmare, s-a născut dintr-o fecioară”[25] (adică, din Duh). Dar autorul îi ridiculizează pe creștinii care iau lucrurile în litera lor, atribuind în mod greșit nașterea din fecioara Maria, mama lui Iisus, ca și cum ea ar fi conceput

fără Iosif: „Ei nu știu ce spun. Când a conceput vreodată o femeie de una singură?”[26] în schimb, argumentează el, nașterea din fecioară se referă la misterioasa unire a celor două puteri divine, Tatăl a Toate și Duhul Sfânt.

Pe lângă Tăcerea mistică, eternă, și Duhul Sfânt, unii autori gnostici sugerează o a treia caracterizare a Mamei divine: ca înțelepciune. Aici termenul grecesc feminin pentru „înțelepciune”, *sophia,* traduce un termen feminin ebraic, *hokhmah)* Primii interpreți au reflectat asupra semnificației anumitor pasaje biblice - de exemplu, afirmația din Proverbe după care „Dumnezeu a creat lumea în înțelepciune”. Să fie oare înțelepciunea puterea feminină în care a fost „concepută creația lui Dumnezeu? Potrivit unui alt învățător, dubla semnificație a termenului concepție - fizică și intelectuală - sugerează următoarea posibilitate: „Imaginea gândului *(ennoia)* este feminină, deoarece... este o putere de concepție”.[27] *Apocalipsa lui Adam,* descoperită la Nag Hammadi, povestește despre o putere feminină care a vrut să conceapă de una singură:

[1] Vezi în acest sens cartea *Pistis Sophia,* vol. I și II, apărută la Editura Herald în 2018. *(N. red.)*

...din cele nouă Muze, una s-a separat. Ea a ajuns pe un munte înalt unde a petrecut o vreme așezată, astfel că s-a dorit pe sine însăși pentru a deveni androgină. îndeplinindu-și dorința, a rămas însărcinată...[28]

Poetul Valentinus se folosește de această temă pentru a povesti un faimos mit despre înțelepciune:

dorind să conceapă de una singură, fără partenerul ei masculin, ea a reușit, devenind „marea putere creatoare din care provin toate lucrurile”, numită adesea Eva, „Mama a tot ce este viu”. Dar, întrucât dorința ei viola unirea armonioasă a contrariilor, intrinsecă naturii ființelor create, ce a zămislit ea a fost pipernicit și defectuos[29]; de aici, spune Valentinus, provin spaima și mâhnirea care tulbură existența oamenilor.[30] Pentru a da formă creației sale și a o dirija, înțelepciunea l-a zămislit pe demiurg, Dumnezeul-creator al lui Israel, ca agent al ei.[31] Prin urmare, în sursele gnostice, înțelepciunea este purtătoarea mai multor conotații. Pe lângă faptul că este „primul creator universal”[32], care a dat naștere tuturor creaturilor, ea ilumineză făpturile omenești și le înzestrează cu înțelepciune. Adepții lui Valentinus și Marcus se rugau, prin urmare, Mamei ca fiind „Tăcerea mistică, eternă” și „Grația, Ea care a fost înaintea tuturor lucrurilor”, precum și ca „înțelepciunea incoruptibilă”[33], pentru cunoaștere lăuntrică *(gnosis).* Alți gnostici i-au atribuit Ei binefacerile primite de Adam și Eva în Paradis. în primul rând, i-a făcut conștienți de ei înșiși; în al doilea rând, i-a îndrumat să găsească hrană; în al treilea rând, a ajutat la conceperea celui de-al treilea și al patrulea copil al lor, care au fost, potrivit acestei relatări, al treilea lor fiu, Seth și prima lor fiică, Norea.[34] Mai mult: când creatorul s-a mâniat pe neamul omenesc

întrucât aceștia nu-1 adorau și nu-1 cinsteau ca Tată și Dumnezeu, el a trimis un potop asupra lor ca să-i distrugă pe toți. Dar înțelepciunea i s-a opus..., iar Noe și familia sa au fost salvați în arcă cu ajutorul luminii cernute din ea, și prin mijlocirea lor omenirea a umplut din nou pământul.[35]

Un alt text descoperit la Nag Hammadi, *Trimorphic Protennoia* (literal: „Gândul primordial triplu format"), celebrează puterile feminine ale Gândirii, Inteligenței și Profeției. Textul se deschide cu vorbele unui personaj divin:

(Eu) sunt *(Protennoia),* Gândul care (sălășluiește) în (Lumină)... (cea care a existat) mai înainte de toate lucrurile... eu sunt cea care se mișcă în orice creatură... Eu sunt cea Nevăzută în lăuntrul Totului.[36]

Ea continuă: „Sunt percepție și cunoaștere, un glas care se rostește cu ajutorul Gândului. (Eu) sunt adevăratul Glas. Eu strig din fiecare și ei știu că o sămânță sălășluiește înlăuntru".[37] A doua secțiune, rostită de un al doilea personaj divin, se deschide în cuvintele:

Eu sunt Glasul... Eu sunt cea care vorbește din orice creatură... Am venit acum pentru a doua oară sub înfățișarea unei femei și am vorbit cu ei... M-am dezvăluit în Gândul chipului meu masculin.[38]

Ulterior glasul explică:

Sunt androgin. (Sunt atât Mamă, cât și) Tată, căci (mă împreunez) cu mine însumi... și cu cei care mă iubesc... Eu sunt Matricea (care dă formă) Totului... Eu sunt Me(iroth)ea, gloria Mamei.[39]

Și mai remarcabil este poemul gnostic numit *Tunetul, Mintea Desăvârșită.* Acest text conține o

revelație rostită de o putere feminină:

Căci eu sunt cea dintâi și cea de pe urmă. Eu sunt cea cinstită și cea disprețuită. Eu sunt târfa și sfânta. Eu sunt soția și fecioara. Eu sunt (mama) și fiica... Eu sunt cea a cărei nuntă este mare și care nu și-a luat un soț... Eu sunt cunoaștere și sunt ignoranță... Sunt fără rușine; și îmi este rușine. Sunt puterea și îmi este frică... Sunt nebună și sunt înțeleaptă... Sunt păgână și Dumnezeul meu este mare.[40]

Ce implică folosirea unui asemenea simbolism pentru înțelegerea naturii umane? Un alt text, după ce descrie Sursa divină ca pe o „Putere bisexuală”, merge mai departe spunând că „ce a luat naștere din acea Putere - adică omenirea -, fiind una, se descoperă a fi două: o ființă masculin-feminină care poartă femela în lăuntrul său”.[41] Aceasta se referă la povestea despre „nașterea” Evei din coasta lui Adam (astfel că Adam, fiind unul, „se descoperă a fi doi”, un androgin care „poartă femela în lăuntrul său”). Dar această referire la povestea creației din Geneza 2 (o relatare care inversează procesul biologic al nașterii, atribuind astfel masculinului funcția creativă a femininului) este neobișnuită în sursele gnostice. De cele mai multe ori, scriitorii gnostici se referă la prima relatare a creației din Geneza 1:26-27 („Apoi Dumnezeu a zis: «Să facem om *[adam]* după chipul Nostru, după asemănarea Noastră»... Dumnezeu a făcut om după chipul Său, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu; parte bărbătească și parte femeiască i-a făcut”). Rabinii din perioada talmudică știau o

versiune grecească a pasajului care i-a sugerat lui Rabbi Samuel bar Nachman, influențat de mitul lui Platon al androginului, că

atunci când Preasfântul... l-a creat pentru prima oară pe om, l-a creat cu două fețe, două rânduri de organe genitale, patru brațe și picioare, spate în spate. După care l-a despicat pe Adam în două și a făcut două spinări, una de fiecare parte.[42]

Unii gnostici au adoptat această idee, proclamând că Geneza 1:26-27 narează crearea unui androgin. Marcus (a cărui rugăciune către Mamă este redată mai sus) concluzionează din această relatare nu doar că Dumnezeu este diadic („Să *facem* om"), dar și că „omul, care a fost făurit după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Tată și Mamă), a fost masculin-feminin".[43] Contemporanul său, gnosticul Iheodotus (aprox. 160 d.Hr.), explică afirmația „După chipul lui Dumnezeu i-a făcut"; parte bărbătească și parte femeiască i-a făcut, înseamnă că „elementele masculin și feminin împreună constituie creația cea mai subtilă a Mamei, înțelepciunea".[44] Sursele gnostice care îl descriu pe Dumnezeu ca o diadă a cărei natură include deopotrivă elemente masculine și feminine, oferă adesea o descriere similară a naturii umane. Cu toate acestea niciuna dintre sursele citate până acum - evanghelii secrete, revelații, învățături mistice - nu se numără printre cele incluse în lista selectă care formează colecția Noului Testament. Toate textele secrete venerate de grupurile gnostice au fost omise din colecția canonică și înfierate ca fiind eretice de către aceia care se numeau ei înșiși creștin-ortodocși. în momentul când procesul de selecție a diverselor scrieri s-a încheiat - probabil nu mai târziu de anul 200 -, practic toate imaginile feminine ale lui Dumnezeu au dispărut din

tradiția creștin-ortodoxă.

Care este motivul acestei respingeri totale? Gnosticii înșiși și-au pus această întrebare în legătură cu oponenții lor ortodocși și au chibzuit asupra ei între dânșii. Unii au tras concluzia că Dumnezeul lui Israel a inițiat el însuși polemicile pe care susținătorii săi le-au dus până la capăt în numele său. Căci, argumentau ei, acest creator era doar o putere derivată, un simplu instrument creat de Mamă pentru a administra universul, dar care avea despre sine o concepție mult mai grandioasă. Ei spun despre el că ar a fi făcut totul singur, dar că, în realitate, crease lumea deoarece înțelepciunea, Mama sa, „i-a insuflat energie” implantând în el propriile-i idei. Dar el a fost nesăbuit și a acționat inconștient, fără să-și dea seama că ideile pe care le folosea veneau de la ea; „el își ignora până și propria Mamă”.[45] Adepții lui Valentinus au sugerat că Mama însăși îl încurajase pe Dumnezeul lui Israel să creadă că acționa autonom, dar, așa cum explică ei, „datorită nesăbuinței sale și a faptului că-și ignora Mama, el a spus: «Eu sunt Dumnezeu; nu există un altul în afară de mine»”[46]. Potrivit altei relatări, creatorul a mâhnit-o pe mama sa zămislind ființe inferioare, astfel că ea l-a părăsit și s-a retras în regiunile superioare ale cerului. „întrucât ea plecase, el și-a închipuit că este singura făptură care există; drept care a declarat: «Sunt un Dumnezeu gelos; nu este un altul în afară de mine»”[47]. Alții sunt de acord în a-i atribui acest motiv

mai sinistru: gelozia. Potrivit *Cărții Secrete a lui Ioan·.*

...el a spus... „Sunt un Dumnezeu gelos; nu este un altul în afară de mine". Dar, spunând aceasta, el le arăta îngerilor... că există un alt Dumnezeu; căci, de nu ar mai exista niciunul, pe cine ar fi el gelos?... Atunci mama a început să se întristeze.[48]

Alții au susținut că Mama sa a refuzat să tolereze o astfel de înfumurare:

(Creatorul), devenind trufaș în spirit, s-a falit a fi mai presus de toate celelalte ființe și a zis: „Eu sunt tatăl, și Dumnezeu, și mai presus de mine nimeni nu este". Dar mama sa, auzin- du-1 vorbind astfel, și-a ridicat glasul împotriva lui: „Nu minți, laldabaoth..."[49]

Deseori, în aceste texte gnostice, creatorul este pedepsit pentru aroganța sa - aproape întotdeauna de o putere feminină superioară. Conform *Ipostazei Arhonților,* descoperită la Nag Hammadi, atât mama, cât și fiica au obiectat când

el a devenit trufaș, zicând: „Eu sunt Dumnezeu și nu este vreun altul în afară de mine".... O voce s-a auzit atunci de dincolo de tărâmul puterii absolute, spunând: „Te înșeli, Samael" (Ceea ce înseamnă, „zeu al celor orbi"). Și el a spus: „Dacă vreun alt lucru există înaintea mea, să mi se arate!" Atunci imediat Sophia („înțelepciunea") și-a întins un deget, a introdus lumină în materie și a urmat-o în jos în regiunea Haosului... Și din nou el a spus vlăstarelor sale: „Eu sunt Dumnezeul a Toate". Iar Viața, fiica înțelepciunii, a strigat; ea i-a spus: „Te înșeli, Saklas!"[50]

învățătorul gnostic Justinus descrie șocul, spaima

și teama Domnului „când a descoperit că nu era Dumnezeul universului”. Treptat șocul a făcut loc uimirii, pentru ca în cele din urmă el să primească bucuros ce l-a învățat înțelepciunea. învățătorul conchide: „Aceasta este semnificația zicalei «Frica Domnului este începutul înțelepciunii»”[51].

Dar toate acestea sunt explicații mitice. Putem găsi vreun motiv istoric real pentru care aceste scrieri au fost suprimate? Aceasta ridică o întrebare mult mai generală: prin ce mijloace și din ce motive la începutul secolului al III-lea anumite idei au ajuns să fie clasificate ca fiind eretice, iar altele ca fiind ortodoxe? O indicație în vederea răspunsului putem găsi întrebându-ne dacă creștinii gnostici derivau vreo consecință socială practică din concepția lor despre Dumnezeu și omenire în termeni care să includă elementul feminin. Aici răspunsul este, fără îndoială, *da.*

Episcopul Irenaeus observă cu consternare că mai ales femeile erau atrase de grupările eretice. „Chiar și în propriul nostru district din valea Rhonului”, recunoaște el, învățătorul gnostic Marcus atrăsese „multe femei nesăbuite” din congregația sa, inclusiv soția unuia dintre diaconii lui Irenaeus.[52] Mărturisindu-și neputința de a justifica atracția exercitată de gruparea lui Marcus, el oferă o singură explicație: că Marcus însuși era un seducător diabolic de inteligent, un magician care amesteca afrodiziace speciale pentru „a-și amăgi, înșela și pângări” prada.

Dacă acuzațiile sale aveau vreo bază faptică, nu se știe. Dar, atunci când descrie tehnicile de seducție ale lui Marcus, Irenaeus arată că vorbește metaforic. Căci, spune el, Marcus „li se adresează cu astfel de cuvinte seducătoare” precum rugăciunile sale către Grație, „Ea care este înainte de toate lucrurile”[53], și către înțelepciune și Tăcere, elementul feminin al ființei divine. în al doilea rând, spune Irenaeus, Marcus le seducea pe femei „îndemnându-le să profețească”[54] - ceea ce le era strict interzis să facă în Biserica Ortodoxă. Când o iniția pe o femeie, Marcus își încheia rugăciunea de inițiere în cuvintele: „Privește, Grația s-a pogorât asupra ta; deschide gura și profețește”.[55] Pe urmă, după descrierea indignată a episcopului, „victima înșelată a lui Marcus... emitea cu nerușinare vreo neghiobie” și „de atunci înainte se considera profet!” Mai rău decât toate, în viziunea lui Irenaeus, Marcus le invita pe femei să activeze ca preoți, celebrând împărtășania împreună cu el: „el înmânează cupa femeilor”[56] pentru a înălța rugăciunea euharistică și a rosti cuvintele de consacrare. Tertullian se arată la fel de ofensat de asemenea acte ale creștinilor gnostici:

Aceste femei eretice... cât sunt ele de nerușinate! Nu au nicio modestie; sunt destul de îndrăznețe pentru a predica, a se angaja în discuții, a înfăptui exorcisme, a săvârși vindecări și, poate, chiar a boteza![57]

Tertullian a îndreptat un alt atac și împotriva „acelei vipere” - o învățătoare care conducea o

congregație în nordul Africii. El accepta ceea ce numea „preceptele disciplinei ecleziastice privitoare la femei”, care specificau:

> Nu este îngăduit unei femei să vorbească în biserică, nici să predice, nici să boteze, nici să ofere (împărtășania), nici s

ăCAPITOLUL m. DUMNEZEU TATĂL / DUMNEZEU MAMA pretindă pentru sine participarea la orice funcție *masculină* - ca să nu mai menționăm vreun oficiu preoțesc.[59]

Una dintre primele ținte ale lui Tertullian, ereticul Marcion, îi scandalizase în fapt pe contemporanii săi ortodocși numind ca preoți și episcopi femei și bărbați fără deosebire. învățătoarea gnostică Marcellina a călătorit la Roma pentru a reprezenta grupul carpocrațian[60], care pretinde să fi primit învățătura secretă de la Maria, Salo- meea și Marta. Montaniștii, un cerc profetic radical, venerau două femei: Prisca și Maximilla, ca întemeietoare ale mișcării.

Dovezile de care dispunem indică așadar o corelație clară între teoria religioasă și practica socială.[61] în grupările gnostice precum cea a lui Valentinus, femeile erau considerate egale cu bărbații; unele erau venerate ca profetese; altele acționau ca învățătoare, evangheliste itinerante, vindecătoare, preotese, poate chiar ca episcopi. Această observație nu are însă o aplicabilitate universală. Cel puțin trei cercuri eretice care păstrau o imagine masculină a lui Dumnezeu includeau femei în poziții de conducere - marcioniții, montaniștii și carpocrațienii. Dar începând din anul 200 d.Hr. nu mai avem nicio mărturie despre femei care să preia roluri profetice, preoțești și episcopale în cadrul bisericilor ortodoxe.

Aceasta era o dezvoltare extraordinară, dat fiind că în primii săi ani mișcarea creștină a arătat o

deschidere remarcabilă către femei. Iisus însuși a încălcat datina evreiască vorbind deschis cu femei și incluzându-le printre în-
soțitorii săi. Chiar și *Evanghelia lui Luca* din Noul Testament relatează răspunsul său când Marta, gazda sa, i se plânge că face singură munca din casă, în timp ce sora ei Maria stă și îl ascultă: „Doamne, nu-Ți pasă că soru-mea m-a lăsat să slujesc singură? Zi-i dar să-mi ajute". Dar, în loc să o susțină, Iisus o dojenește pe Marta pentru a fi luat asupră-și atâtea griji, declarând că „un singur lucru trebuiește. Maria a ales partea cea bună, care nu i se va lua".[62] Zece-douăzeci de ani după moartea lui Iisus, anumite femei dețineau funcții de conducere în grupări creștine locale; femeile acționau ca profetese, învățătoare și evangheliste. Profesorul Wayne Meeks sugerează că, la inițierea creștină, persoana care prezidează ritualul anunța că „în Hristos... nu este nici masculin, nici feminin".[63] Pavel citează aceste cuvinte și aprobă munca femeilor pe care le recunoaște ca diaconi și tovarăși de lucru; el chiar o salută pe una, aparent ca pe un apostol remarcabil, mai veche decât el însuși în mișcare.[64]

Cu toate acestea, Pavel exprimă și ambivalență cu privire la implicațiile practice ale egalității între oameni. Discutând despre activitatea publică a femeilor în biserici, el argumentează pe baza propriei sale concepții - iudaice tradiționale - a unui Dumnezeu masculin, monist, în favoarea unei ierarhii de sorginte divină a subordonării sociale: așa cum Dumnezeu are autoritate asupra lui Hristos, declară

el, citând Geneza 2-3, așa are bărbatul autoritate asupra femeilor:

...bărbatul... este chipul și slava lui Dumnezeu, pe când femeia este slava bărbatului. în adevăr, nu bărbatul a fost luat din femeie, ci femeia din bărbat.[65]

Deși Pavel le recunoștea pe femei ca egale „în Hristos” și le îngăduia o gamă mai largă de activități decât o făceau comunitățile evreiești tradiționale, el nu a putut merge până într-acolo încât să susțină egalitatea lor în termeni sociali și politici. O asemenea ambivalență a deschis calea afirmațiilor din I Corinteni 14:34 *s.q.,* indiferent dacă au fost scrise de Pavel însuși sau inserate de altcineva: „...Femeile să tacă în adunări, căci lor nu le este îngăduit să ia cuvântul în ele, ci să fie supuse, cum zice și Legea..., căci este rușine pentru o femeie să vorbească în biserică”.

Astfel de atitudini contradictorii față de femei reflectă o perioadă de tranziție socială, precum și diversitatea influențelor culturale asupra unor biserici risipite prin toată lumea cunoscută.[66] în Grecia și Asia Mică, femeile participau împreună cu bărbații la cultele religioase, îndeosebi ale Marii Mame și ale zeiței egiptene Isis.[67] în timp ce rolurile conducătoare erau rezervate bărbaților, femeile luau parte la servicii și meserii. Unele femei se consacrau educației, artelor și unor profesiuni cum ar fi medicina. în Egipt, în secolul I d.Hr., femeile au atins un stadiu relativ avansat de emancipare, socială, politică și juridică. La Roma, formele de educație se schimbaseră, în preajma anului 200 î.Hr., pentru a le oferi unor copii din aristocrație - băieți și fete - același program de studii. Două sute de ani mai târziu, la începuturile erei creștine, formele arhaice, patriarhale, ale căsătoriei romane făceau loc în tot mai mare măsură unei forme legale noi, în care bărbatul și femeia se uneau prin legăminte voluntare și reciproce. Savantul francez Carcopino Jérôme, într-o dezbatere intitulată „Feminism și demoralizare", arată că în secolul al II-lea d.Hr., femeile din clasa superioară insistau adesea „să-și trăiască propria lor viață".[68] Autori satirici bărbați se plângeau de agresivitatea lor în discuții pe teme de literatură, matematică și filosofîe și ridiculizau entuziasmul lor în alcătuirea de poeme, piese de teatru și muzică.[69]

Sub Imperiu,
femeile erau pretutindeni amestecate în treburile

lumești, precum teatre, evenimente sportive, concerte, petreceri, călătorii, cu sau fără soții lor. Ele luau parte la o întreagă gamă de întreceri atletice, purtau chiar și arme și mergeau la bătălii...[70]

și aveau incursiuni majore în viața profesională. Femeile din comunitățile evreiești, pe de altă parte, erau împiedicate să ia parte activă la cultul public, la educație și la viața socială și politică din afara familiei.[71]

Dar, în pofida a toate acestea și în pofida activității publice anterioare a femeilor creștine, cele mai multe biserici creștine din secolul al II-lea s-au alăturat majorității clasei de mijloc în opoziția față de mișcarea egalitaristă, care se sprijinea în primul rând pe cercurile bogate sau, cum le-am numi noi, boeme. în jurul anului 200, majoritatea comunităților creștine au aprobat drept canonică epistola pseudo-paulinică a lui Timotei, care subliniază (și exagerează) elementul antifeminist din concepțiile lui Pavel: „Femeia să învețe în tăcere cu toată supunerea. Femeii nu-i dau voie să-i învețe pe alții, nici să se ridice mai sus de bărbat, ci să stea în tăcere”.[72] Creștinii ortodocși acceptau, de asemenea, ca paulinice epistolele către co- loseni și efeseni, care le poruncesc femeilor „să fie supuse bărbaților lor în toate lucrurile”.[73]

Clement, episcop al Romei, scrie în epistola sa către biserica nesupusă din Corint că femeile trebuie „să rămână în legea supunerii”[74] față de soții lor. Pe când în vremurile mai vechi bărbații și femeile creștine stăteau laolaltă în actul venerării, la mijlocul

secolului al II-lea - exact în perioada conflictului cu creștinii gnostici -, comunitățile ortodoxe au început să adopte obiceiul din sinagogi, separându-le pe femei de bărbați.[75] La sfârșitul secolului al II-lea, participarea femeilor la activitatea de venerare a fost condamnată explicit: grupările în care femeile continuau să aibă conducerea erau înfierate ca fiind eretice.

Care a fost motivul acestor schimbări? Savantul Johannes Leipoldt sugerează că afluxul masiv de evrei elenizați din cadrul mișcării putea să fi influențat Biserica în direcția tradițiilor iudaice, dar, așa cum el recunoaște, „este doar o încercare de a explica situația: *realitatea însăși este unicul lucru sigur".*[76] Profesorul Morton Smith sugerează că schimbarea putea să fi fost rezultatul ridicării creștinismului pe scara socială de la clasa de jos la cea mijlocie. El observă că în clasa inferioară, unde munca tuturor era necesară, femeile fuseseră admise la efectuarea tuturor serviciilor de care erau capabile (astfel în zilele noastre, în Orientul Apropiat, numai femeile din clasa de mijloc poartă văl).

Atât textele ortodoxe, cât și cele gnostice sugerează că această problemă a generat controverse explozive. Anta- goniștii de ambele părți au recurs la tehnica polemică de a scrie literatură așa-zisă din vremurile apostolice, pretinzând să ofere viziunea originală a apostolilor asupra subiectului. Cum am observat și mai înainte, *Evanghelia lui Filip'* povestește despre rivalitatea dintre discipolii bărbați și Maria Magdalena, descrisă aici ca fiind cea mai

intimă dintre tovarășii lui Iisus, simbolul înțelepciunii divine:

...tovarășa (Mântuitorului este) Maria Magdalena. (Dar Hristos a iubit-o) mai mult decât pe (toți) discipolii și obișnuia s-o sărute (adesea) pe (gură). Ceilalți (discipoli au fost ofensați)... Ei i-au spus: „De ce o iubești pe ea mai mult decât pe noi toți? ” Mântuitorul a răspuns zicându-le: „De ce nu vă iubesc așa cum (o iubesc) pe ea?”[77]

Dialogul Mântuitorului nu doar că o include pe Maria Magdalena între cei trei discipoli aleși pentru a primi învățătură specială, dar o elogiază mai presus de ceilalți doi, Toma și Matei: „...ea vorbea ca o femeie care a cunoscut Totul”.[78]

Alte texte folosesc figura Măriei Magdalena pentru a sugera că activitatea femeilor îi sfida pe conducătorii comunității ortodoxe, care îl priveau pe Petru drept purtătorul lor de cuvânt. *Evanghelia Măriei* relatează că, atunci când discipolii, deprimați și înspăimântați după răstignire o roagă pe Maria să-i încurajeze povestindu-le ce i-a spus Domnul în secret, ea acceptă și îi învață până când Petru, furios, întreabă: „Să fi vorbit el într-adevăr în taină cu o

' Textul apare în cartea *Evanghelii gnostice,* publicată la Editura Herald, 2018. *(N. red.)* femeie (și) nu pe față cu noi? Trebuie să ne întoarcem către ea și să-i dăm ascultare? A preferat-o pe ea nouă?” întristată de mânia sa, Maria răspunde: „Ce crezi tu, fratele meu Petru? Crezi că am născocit eu însămi acestea în inima mea sau că spun minciuni despre Mântuitor?” Levi intervine în acest punct pentru a media disputa: „Petre, tu totdeauna ai avut o fire aprinsă. Acum te văd ridicân- du-te împotriva femeii ca împotriva unui dușman. Dacă Mântuitorul a învrednicit-o, cine ești

tu să o respingi? Fără îndoială că Domnul o cunoștea foarte bine. De aceea a iubit-o mai mult decât pe noi”.[79] După care ceilalți cad de acord să accepte învățătura Măriei și, încurajați de cuvintele ei, pleacă să propovăduiască. O altă dispută între Petru și Maria apare în *Pistis Sophia (înțelepciunea Credinței}'.* Petru se plânge că Maria acaparează conversația cu Iisus și înlocuiește prioritatea legitimă a sa și a fraților săi apostoli. El îl îndeamnă pe Iisus s-o facă să tacă, dar este imediat dojenit. Mai târziu însă Maria recunoaște în fața lui Iisus că abia de cutează să-i vorbească pe față, deoarece, după cum spune chiar ea, „Petru mă face să șovăi; îmi este frică de el, căci el urăște neamul femeiesc”.[80] Iisus răspunde că asupra oricui se pogoară Duhul este rânduit de divinitate să vorbească, fie că este bărbat sau femeie.

Creștinii ortodocși au replicat cu pretinse epistole și dialoguri „apostolice” care susțineau contrariul. Faimoasele exemple sunt, bineînțeles, epistolele pseudo-paulinice mai sus citate. în Timotei I și II, Coloseni și Efeseni, „Pa-

‘ Pistis Sophia, vol. I și II, Editura Herald, 2018. *(N. red.)*

vel”,, insistă ca femeile să se supună bărbaților. Epistola lui Titus, în numele lui Pavel, poruncește alegerea episcopilor în termeni ce le elimină complet pe femei din discuție. Literal și figurat, episcopul trebuie să fie o figură paternă pentru comunitate. El trebuie să fie un bărbat a cărui soție și copii îi sunt „supuși în toate privințele”; aceasta dovedește abilitatea sa de a păstra „Biserica lui Dumnezeu”[81] în ordine, iar pe membrii ei în subordonarea cuvenită, înainte de sfârșitul secolului al II-lea, în comunitățile ortodoxe a apărut *Regula Bisericii Apostolice.* Aici apostolii sunt înfățișați dezbătând chestiuni controversate. De față cu Maria și Marta, Ioan spune:

Când Domnul a binecuvântat pâinea și vinul și le-a însemnat prin cuvintele „Acesta este trupul meu și sângele meu”, el nu le-a dat femeilor care sunt cu noi. Marta a spus: „Nu i-a dat Măriei, căci a văzut-o râzând”. Maria a spus: „Acum nu mai râd; mai înainte, când ne învăța, el ne-a zis: «Slăbiciunea voastră este răscumpărată prin putere»”[82].

Dar argumentul ei dă greș; discipolii bărbați cad de acord că din acest motiv nu se va îngădui niciunei femei să devină preot.

Vedem, prin urmare, două tipuri foarte diferite de atitudine sexuală apărând în cercurile ortodoxe și gnostice. în forma cea mai simplă, mulți creștini gnostici corelau descrierea lui Dumnezeu în termeni deopotrivă masculini și feminini cu o descriere complementară a naturii umane. Cel mai adesea ei se referă la relatarea creației din Geneza 1, care sugerează o creație egală sau androgină a omului. Creștini gnostici preluau adesea principiul egalității dintre bărbați și femei în structurile sociale și politice ale comunităților lor. Modelul ortodox diferă izbitor: el îl descrie pe Dumnezeu în termeni exclusiv masculini, referindu-se în mod tipic la Geneza 2 pentru a descrie cum a fost creată Eva din Adam, pentru împlinirea sa.

Asemeni viziunii gnostice, aceasta se traduce în practica socială: la finele secolului al II-lea, comunitatea ortodoxă a ajuns să accepte dominația bărbaților asupra femeilor ca fiind ordinea impusă de divinitate, nu doar pentru viața socială și de familie, ci și pentru bisericile creștine. Apar totuși excepții la aceste modele. Gnosticii nu erau unanimi în

susținerea femeilor, nici ortodocșii în denigrarea lor. Unele texte gnostice vorbesc incontestabil despre femei în termeni disprețuitori. *Cartea lui Toma Necredinciosul* li se adresează bărbaților cu avertismentul „Vai vouă care îndrăgiți intimitatea cu neamul femeiesc și întrețineți relații scârbavnice cu ele ! ”[83] *Parafraza lui Shem,* provenind tot de Ia Nag Hammadi, descrie oroarea Naturii, care „și-a întors vaginul întunecat și a zvârlit dintr-în- sa puterea focului, aflat în ea de Ia începuturi, prin vicleniile întunericului”.[84] Potrivit *Dialogului Mântuitorului,* lisus îi previne pe discipoli „să se roage în locuri unde nu sunt femei” și „să distrugă lucrările feminității...”[85]

în fiecare dintre aceste cazuri, ținta nu este însă femeia, ci puterea sexualității. în *Dialogul Mântuitorului,* de exemplu, Maria Magdalena, lăudată ca „femeia care a cunoscut Totul”, se află printre cei trei discipoli care primesc autoritatea lui lisus: ea împreună cu Iuda și Matei resping „lucrările feminității”, adică, după câte se pare, relațiile sexuale și procreația.[86] Aceste surse arată că anumiți extremiști din mișcarea gnosti

că erau de acord cu unele feministe radicale din zilele noastre care insistă că numai cine renunță la activitatea sexuală poate dobândi egalitatea umană și măreția spirituală.

Alte surse gnostice reflectă supoziția că statutul bărbatului este superior celui al femeii. Nici aceasta nu trebuie să ne surprindă; cum limbajul provine din experiența socială, oricare dintre acești autori - bărbat sau femeie, roman, grec, egiptean sau evreu - va fi învățat această lecție elementară din propria sa experiență socială. Unii gnostici - raționând că așa cum *bărbatul* este mai presus de *femeie* în existența obișnuită, la fel *divinul* este mai presus de *omenesc* - transformă termenii în metaforă. Afirmația deconcertantă atribuită lui Iisus în *Evanghelia lui Toma* - că Maria trebuie să devină bărbat ca să poată ajunge un „duh viu, asemenea vouă, bărbaților. Căci orice femeie care se va face bărbat va intra în împărăția Cerurilor”[87] - poate fi luată simbolic; ce este doar omenesc (prin urmare, *feminin)* trebuie să se transforme în ce este divin („duhul viu”, *masculinul).* Astfel, potrivit altor pasaje din *Evanghelia lui Toma,* Salomeea și Maria ajung discipolele lui Iisus atunci când își transcend natura umană și deci „se fac bărbați”.[88] în *Evanghelia Măriei,* Maria însăși îi îndeamnă pe ceilalți discipoli „să laude măreția lui Iisus, căci el ne-a pregătit și a făcut din noi *bărbați”.* ™

Reciproc, găsim o excepție frapantă la modelul ortodox în scrierile unui părinte venerat al Bisericii, Clement din Alexandria. Scriind în Egipt în jurul

anului 180 d.Hr., Clement se identifică pe sine ca ortodox, deși îi cunoaște foarte bine pe membrii grupărilor gnostice și scrierile lor: unii sugerează chiar că el însuși ar fi fost un inițiat gnostic. Dar lucrările sale demonstrează cum toate cele trei elemente pe care le-am numit modelul gnostic pot fi preschimbate în învățătură pur ortodoxă. în primul rând, Clement îl caracterizează pe Dumnezeu în termeni deopotrivă masculini și feminini:

Pentru copil, Cuvântul este totul, tată și mamă, dascăl și doică... Hrana este laptele Tatălui... și numai Cuvântul ne dă nouă, copiilor, laptele iubirii... și numai aceia care sug la acest sân sunt cu adevărat fericiți. Din acest motiv, a căuta se cheamă a suge; acelor copii care caută Cuvântul, sânul iubitor al tatălui le dă laptele.[90]

în al doilea rând, descriind natura omenească, el insistă că

bărbații și femeile sunt egali în desăvârșire și trebuie să primească aceeași învățătură și aceeași disciplină. Căci numele de „omenire” le este comun bărbaților și femeilor; iar pentru noi „în Hristos nu este nici masculin, nici feminin”.[91]

îndemnându-le pe femei să participe laolaltă cu bărbații în comunitate, Clement oferă o listă - unică în tradiția ortodoxă - de femei ale căror realizări el le admiră. Aceasta listă pornește de la exemple străvechi, cum ar fi ludita, ucigașa care l-a distrus pe dușmanul Israelului, sau regina Estera, care și-a salvat poporul de la genocid, precum și altele care au adoptat atitudini politice radicale. Clement le menționează pe scriitoarea Arignote, pe Themisto, filosoafa epicureică și multe alte femei-filosof, între

care două cărți au studiat cu Platon și una pregătită de Socrate. într-adevăr, el nu-și poate reține elogiile:Ce-aș putea spune? Nu era oare Theano pitagoreica atât de avansată în filosofie încât, atunci când un bărbat, privind-o, a spus: „Ai brațe frumoase”, ea i-a răspuns: „Da, dar nu sunt la dispoziția publicului”.’[2]

Clement își încheie lista cu pictorițe și poete faimoase.

Dar demonstrația lui Clement că și creștinii ortodocși pot susține elementele feminine - și participarea activă a femeilor - a avut puțin răsunet. Perspectiva sa, formată în atmosfera cosmopolită a Alexandriei și articulată printre membrii bogați și educați ai societății egiptene, se va fi dovedit prea străină pentru majoritatea comunităților creștine apusene, risipite din Asia Mică până în Grecia, Roma și provinciile din Africa și Galia. Cei mai mulți au adoptat în schimb poziția severului și provincialului contemporan al lui Clement, Tertullian:

Nu-i este îngăduit unei femei să vorbească în biserică, nici să-i învețe pe alții, nici să boteze, nici să ofere (împărtășania), nici să pretindă pentru sine vreo funcție masculină - și cel mai puțin oficiul preoțesc.’[3]

Consensul lor, care a exclus poziția lui Clement, a continuat să domine majoritatea bisericilor creștine: aproape 2 000 de ani mai târziu, în 1977, Papa Paul VI, Episcopul Romei, a declarat că o femeie nu poate fi preot „fiindcă Domnul nostru a fost bărbat” ! Sursele de la Nag Hammadi, descoperite într-o perioadă de crize sociale contemporane privind

rolurile sexuale, ne provoacă să reinterpretăm istoria și să reevaluăm situația actuală.

CAPITOLUL IV

Patimile lui Hristos și persecutarea creștinilor

Există un singur fapt asupra căruia aproape toate relatările despre Iisus din Nazaret, indiferent dacă sunt scrise de persoane ostile sau devotate lui, sunt de acord: că la ordinul prefectului roman, Pontius Piiat, el a fost condamnat și răstignit (aprox. anul 30). Tacitus, istoricul aristocrat roman (aprox. 55-115 d.Hr.), neștiind, practic, nimic despre Iisus, nu menționează decât acest lucru. Relatând istoria infamului Nero (împărat între anii 54 și 58 d.Hr.), el spune că acesta, acuzat de provocarea unor incendii de mari proporții la Roma,

pentru a înăbuși zvonurile, Nero a căutat niște vinovați anume cărora le-a dat cele mai crunte osânde; pe aceștia norodul îi numea creștini... *Hristos, căpetenia de la care își luaseră numele, fusese osândit pe vremea împăratului Tiberius de către procuratorul Pontius Pilatus.* Credința lui dăunătoare, înăbușită pentru un moment, începu din nou să se răspândească nu numai în Iudeea - locul de obârșie al acestui rău -, ci chiar și în Roma, unde se revarsă de pretutindeni toate grozăviile și unde tot ce e condamnabil capătă faimă.[1]

Istoricul evreu Josephus îl menționează pe Iisus din Nazaret pe o listă de tulburări care au afectat relațiile evreilor cu Roma pe când era Pilat guvernator (aprox. anii 26-36). Un comentariu atribuit lui Josephus relatează c

ă„Pilat, auzind că el este acuzat de oameni de rangul cel mai înalt dintre noi..., l-a condamnat să fie răstignit”.[2]

Adepții lui Iisus confirmă această relatare. *Evanghelia luiMarcu,* probabil cea mai timpurie dintre scrierile Noului Testament (aprox. 70-80 d.Hr.), ne spune cum Iisus, trădat de Iuda Iscariotul, noaptea, în grădina de la Ghetsimani, în apropiere de Ierusalim, a fost arestat de oameni înarmați în timp ce discipolii săi au fugit.[3] Acuzat de răzvrătire în fața lui Pilat, el a fost condamnat la moarte.[4] Crucificat, Iisus a mai trăit câteva ore după care, cum spune Marcu, „a strigat cu glas tare”[5] și a murit. *Evanghelia lui Luca* și *Evanghelia lui Ioan,* scrise poate cu o generație mai târziu (aprox. 90-110 d.Hr.), îi descriu moartea în termeni mai eroici: Iisus îi iartă pe torționarii săi și, cu o rugăciune, își dă duhul.[6] Dar toate cele patru evanghelii neotestamentare descriu suferința, moartea și îngroparea sa pripită.

Evangheliile, bineînțeles, interpretează împrejurările morții sale pentru a-i demonstra nevinovăția. Marcu spune că marii preoți și conducătorii din Ierusalim au pus la cale arestarea și execuția lui Iisus din cauza propovă- duirii sale împotriva lor.[7] Ioan prezintă o expunere mai completă, plauzibilă istoric. El relatează că, deoarece popularitatea lui Iisus creștea, atrăgând un număr tot mai mare de oameni către mișcarea sa, marii preoți au adunat consiliul Sanhedrinului pentru a discuta pericolul de răzmeriță. Unii din rândul mulțimii inculte îl aclamau deja pe Iisus ca Mesia[8] - „regele

uns” pe care îl așteptau să elibereze Israelul de dominația străină și să restaureze statul iudeu. Mai ales în timpul Paștelui evreiesc, când mii de evrei se scurgeau spre Ierusalim pentru a celebra sărbătoarea, impulsul ar putea aprinde sentimentele naționaliste evreiești, care mocneau în oraș, transformându-le în revoltă. Consiliului îi revenea responsabilitatea să păstreze pacea între populația evreiască și armata romană de ocupație - o pace atât de fragilă, încât, peste numai câțiva ani, când un soldat roman din garda staționată la Ierusalim în timpul Paștelui și-a arătat disprețul expunându-se în curtea Templului, fapta sa a provocat o răzmeriță în care se spune că și-au pierdut viața 30 000 de oameni. Josephus, care relatează această întâmplare, adaugă: „Astfel că sărbătoarea s-a sfârșit în durere pentru întregul popor și pierderi teribile pentru fiecare familie”.[9]

Ioan reconstituie dezbaterea din conciliu privitoare la Iisus: „Ce vom face?... dacă-l lăsăm așa [în voia lui]” mulțimile ar putea demonstra în favoarea pretinsului nou rege al iudeilor „și vor veni romanii și ne vor nimici, și locul nostru, și neamul”.[10] Marele preot Caiafa a susținut oportunitatea arestării imediate a unui singur om, în loc să fie pusă în pericol întreaga populație.[11] Până și Ioan a trebuit să recunoască discernământul politic al acestui raționament: el și-a scris relatarea nu mult după Războiul Evreiesc din anii 66-70, o insurecție împotriva Romei încheiată cu dezastrul total prevăzut, potrivit lui Ioan, de Caiafa: Templul ars

părăsit împreună cu mulțimea de locuitori, orașul Ierusalim devastat, populația decimată.

Dar, deși sursele concordă asupra principalelor fapte legate de execuția lui Iisus, în ceea ce privește interpretarea lor, creștinii sunt în flagrant dezacord. Un text gnostic de la Nag Hammadi, *Apocalipsa lui Petru,* prezintă o versiune radical diferită a crucificării:

...L-am văzut părând a fi înșfăcat de ei. Și am spus: „Ce văd eu oare, Doamne? Ești tu cu adevărat cel pe care îl iau? Și zăbovești cu mine? Iar ei țintuiesc în cuie mâinile și picioarele altuia? Cine este cel de deasupra crucii, vesel și râzând?" Mântuitorul mi-a spus: „Cel pe care-1 vezi vesel și râzând deasupra crucii este Iisus cel Viu. Dar cel într-ale cărui mâini și picioare ei bat cuiele este partea sa trupească, înlocuitorul. Ei au umilit ceea ce a rămas sub asemănarea sa. Privește la el și (privește la) mine!"[12]

Un alt text de la Nag Hammadi, *Al doilea tratat al marelui Seth,* relatează învățătura lui Hristos după care

a fost un altul... care a băut fierea și oțetul; nu eu am fost acela. M-au lovit cu săgeata; un altul, Simon, a purtat crucea pe umeri. Altuia i-au pus coroana de spini. Eu mă bucuram în înalt... de greșeala lor... și râdeam de ignoranța lor.[13]

Ce înseamnă aceasta? *Faptele lui Ioan* - unul dintre faimoasele texte gnostice și printre puținele descoperite înainte de Nag Hammadi, care a reușit să supraviețuiască, fragmentar, repetatelor condamnări din partea ortodocșilor - arată că Iisus nu a fost deloc făptură omenească; el a fost o ființă spirituală care s-a adaptat percepției umane.

Faptele povestesc cum Iacob l-a văzut odată stând pe țărm sub forma unui copil, dar când i l-a arătat lui Ioan,

Eu (Ioan) am spus: „Care copil?" Iar el mi-a răspuns: „Acela care ne face semne". Și eu am spus: „Aceasta fiindcă am vegheat prea mult marea. Vederea îți este tulburată, frate Iacob.
Nu vezi că acolo stă un bărbat chipeș, bălai și cu privirea senină?" Dar el mi-a zis: „Nu-l văd pe acel bărbat, frate".[14]

Mergând pe țărm să cerceteze, confuzia lor crește și mai mult. Potrivit lui Ioan,

el mi-a apărut din nou ca un bărbat mai degrabă plesuv, dar având o barbă deasă, pe când lui Iacob i s-a arătat ca un tânăr căruia barba abia îi mijea... Am încercat să-l văd așa cum era... Dar uneori el îmi apărea ca un om mărunt și cu înfățișarea neatrăgătoare, apoi iarăși ca și cum ar privi către cer.[15]

Ioan continuă:

Vă voi spune un alt lucru de slavă, fraților; uneori, când aveam de gând să-l ating, întâlneam un corp material trainic; dar în alte dăți simțeam că substanța sa este imaterială și netrupească..., [era] ca și cum nu ar fi existat deloc.[16]

Ioan mai adaugă că a căutat cu atenție urme de pași, dar Iisus nu lăsa niciodată... nici nu clipea vreodată. Toate acestea îi demonstrează lui Ioan că natura sa era spirituală, nu omenească.

Faptele continuă povestind cum Iisus, prevăzând arestarea, s-a alăturat discipolilor săi la Ghetsimani în noaptea premergătoare:

...el ne-a adunat pe toți și a spus: „înainte să fiu dat pe mâna lor, să cântăm un imn Tatălui și astfel să întâmpinăm ce ne este dat". Astfel că ne-a spus să

foloseau un semn, ținându-se de mâini, iar el stătea la mijloc...[17]

Instruindu-i pe discipolii „Să-mi răspundeți Amin”, el începe să intoneze un cântec mistic, pe care îl reproducem parțial:„Universului îi aparține dansatorul.” - „Amin.” „Acela care nu dansează nu cunoaște cele ce se întâmplă.” - „Amin.”

„Dacă dănțuiți împreună cu mine, vedeți-vă pe voi în Mine, cel care vă vorbesc...

Voi care dănțuiți, cugetați la ce fac eu, căci ale voastre sunt patimile Omului pe care le voi îndura.

Căci voi nu ați fi priceput în niciun chip suferința voastră, dacă Tatăl nu m-ar fi trimis la voi ca Logos...

învățați cum să suferiți și veți fi în stare să nu mai suferiți.”[18]

Ioan continuă:

După ce Domnul a dansat cu noi, dragul meu, el a plecat (să sufere). Iar noi eram precum oamenii năuciți sau cufundați în somn adânc și am fugit care încotro.

Și astfel l-am văzut suferind și nu am zăbovit lângă suferința lui, ci am fugit la Muntele Măslinilor și am plâns... Și, când a fost pus (pe Cruce) Vinerea, în a șasea oră a zilei, o întunecime s-a lăsat asupra întregului pământ.[19]

în acel moment Ioan, stând într-o peșteră din Ghetsi- mani, a avut dintr-odată o viziune a lui Iisus care i-a spus:

„loan, pentru oamenii de jos... sunt răstignit și străpuns de lance... și mi se dă să beau oțet și fiere. Dar ție îți vorbesc și ascultă cele ce-ți voi spune”.[20]

Apoi viziunea îi dezvăluie lui Ioan „o cruce de lumină”, explicându-i că „nu am suferit niciunul dintre lucrurile care se vor spune despre mine; chiar suferința pe care v-am arătat-o vouă și celorlalți prin

dansul meu, voia mea este să fie numită un mister”.[21] Alți gnostici, adepți ai lui, interpretează semnificația unor astfel de paradoxuri într-un mod diferit. Potrivit *Tratatului despre înviere,* descoperit la Nag Hammadi, în măsura în care Iisus a fost „Fiul Omului”, fiind uman, a suferit și a murit asemeni restului omenirii.[22] Dar, întrucât era și „Fiul lui Dumnezeu”, spiritul divin din el nu putea să moară: în acest sens el a depășit suferința și moartea.

Creștinii ortodocși insistă însă că Iisus *a fost* o ființă omenească și orice creștin „drept-credincios” trebuie să ia răstignirea ca pe un eveniment istoric și literal. Pentru a se asigura de acest lucru, ei au introdus în Crez, ca un element central de credință, afirmația simplă că „Iisus Hristos a suferit sub Pondus Pilât, a fost răstignit, a murit și a fost îngropat”. Papa Leon cel Mare (aprox. 447 d.Hr.) a condamnat scrieri precum *Faptele lui Ioan* ca „răsadniță a felurite perversități”, care „trebuie nu doar interzise, ci și nimicite pe de-a-ntregul și date pradă focului”. Dar, întrucât cercurile eretice au continuat să copieze și să ascundă acest text, al doilea Conciliu de la Niceea, ținut trei sute de ani mai târziu, a fost constrâns să repete sentința poruncind ca „Nimeni să nu copieze (această carte); și nu doar atât, ci considerăm că ea merită dată pradă flăcărilor”.

Ce se află în spatele acestei vehemențe? De ce credința în patimile și moartea lui Hristos au devenit un element esențial - unii spun chiar că *elementul* esențial - al creștinismului ortodox? Convingerea mea

este că nu putem da un răspuns complet la această întrebare până nu vom admite că disputa asupra interpretării suferinței și a morții lui Hristos implica, pentru creștinii din primul și al doilea secol, o întrebare practică urgentă: Cum trebuie credincioșii să răspundă persecuțiilor, care-i confruntă cu amenințarea iminentă a *propriei* lor suferințe și morți?

Niciun subiect nu putea fi mai stringent pentru discipolii lui Iisus, care au fost ei înșiși martori la evenimentele traumatice ale trădării și arestării sale și au auzit poves- tindu-se despre judecata, chinurile și agonia sa finală. De atunci, și mai cu seamă după ce Petru și Iacob, cei mai proeminenți dintre discipoli, au fost arestați și executați, orice creștin era conștient că afilierea sa la mișcare îl punea în pericol. Atât Tacitus, cât și Suetonius, istoricul curții imperiale (aprox. 115 d.Hr.), care au împărtășit un dispreț profund pentru creștini, menționează gruparea mai ales ca țintă a persecuțiilor oficiale. Povestind viața lui Nero, Suetonius relatează, într-o listă a faptelor *bune* ale împăratului „pedepsirea creștinilor, o categorie de persoane dedate unei noi și vătămătoare superstiții”.[23] Tacitus adaugă la observațiile sale despre incendierea Romei:

> De aceea la început au fost înșfăcați creștinii care își mărturiseau credința, apoi, în urma denunțurilor, o uriașă mulțime din rândurile lor au fost dovediți nu atât a fi vinovați de arderea Romei, cât a fi niște ființe care urau întregul neam omenesc. Și, în vreme ce mergeau la moarte, creștinii mai erau și batjocoriți în fel și chip: de pildă, erau îmbrăcați în piei de fiare și apoi dați câinilor ca să-i răpună sfâșiindu-i ori erau răstigniți pe cruce sau

hărăziți arderii pe rug, iar când se lăsa asfințitul, erau arși de vii în chip de torțe pentru a se lumina noaptea. Nero își oferise și parcurile sale pentru aceste spectacole...[24]

Tacitus interpretează acțiunea lui Nero în termenii nevoii acestuia de a căuta un țap ispășitor. Până atunci, cârmuirea putea să-i fi considerat pe creștinii din afara Romei - dacă îi va fi băgat în seamă - prea nesemnificativi pentru a iniția o acțiune sistematică împotriva mișcării. Dar, începând din vremea domniei împăratului Augustus (27 î.Hr.-14 d.Hr.), împăratul și Senatul au trecut la reprimarea oricăror disidenți sociali considerați de ei potențiali generatori de dezordine, cum a fost cazul cu astrologii, magicienii, adepții cultelor religioase străine și filosofii.[25] Gruparea creștină purta toate semnele unei conspirații. în primul rând, ei se prezentau ca adepții unui om acuzat de magie[26] și executat pentru aceasta și pentru trădare; în al doilea rând, aceștia erau „atei" ce-i denunțau drept „demoni" pe zeii ce vegheau asupra destinului statului roman - până și *genius-u*| (spiritul divin) al împăratului; în al treilea rând, ei făceau parte dintr-o societate ilegală. Pe lângă aceste fapte ce puteau fi verificate, zvonurile arătau că secretul lor ascundea atrocități: după spusele dușmanilor, la ritualurile lor ei consumau carne și beau sânge omenesc, practici de care erau îndeobște acuzați magicienii.[27] Deși în acel moment nicio lege nu interzicea în mod explicit convertirea la creștinism, orice magistrat care audia o persoană acuzată de a fi creștină era solicitat să

ÎNVĂȚĂTORII NOȘTRI[28] Nesigur despre cum trebuia să trateze astfel de cazuri, Pliniu, guvernatorul Bithyniei (o provincie în Asia Mică), îi scria (aprox. 112 d.Hr.) împăratului Traian cerându-i lămuriri:

Este în obiceiul meu, Maiestate, să mă consult cu tine în toate problemele în legătură cu care am îndoieli. Cine m-ar putea călăuzi mai bine...? Nu am luat niciodată parte la anchetarea creștinilor; deci nu știu care este crima îndeobște pedepsită sau investigată, sau ce excepții se fac... între timp, aceasta este procedura pe care am adoptat-o cu cei acuzați în fața mea de a fi creștini. I-am întrebat dacă sunt creștini și i-am întrebat a doua și a treia oară, sub amenințarea pedepsei. Dacă perseverau, dădeam ordin să fie executați, căci *nu am nicio îndoială că, indiferent de credința lor, ei merită oricum pedepsiți pentru încăpățânarea lor și stăruința intransigentă... Cât despre cei care spuneau că nu sunt și nici nu au fost vreodată creștini, am crezut de cuviință să le dau drumul,* după ce rosteau o rugăciune către zei la dictarea mea și aduceau o ofrandă de tămâie și vin la statuia ta, care am ordonat să fie adusă la tribunal în acest scop și, în plus, îl blestemau pe Hristos - lucruri pe care (așa se spune) cei care sunt cu adevărat creștini nu pot fi convinși să le facă.[29]

Traian a răspuns aprobând modul său de a proceda în această chestiune:

Ai adoptat metoda potrivită, dragul meu Secundus, în cercetarea cazurilor celor acuzați înaintea ta de a fi creștini, căci, într-adevăr, nimic nu poate fi stabilit ca regulă generală implicând o formă fixă de procedură. *Ei nu trebuie căutați; dar, dacă sunt acuzați și dovediți, trebuie pedepsiți* - cu condiția ca oricine neagă că este creștin și vădește acest lucru prin faptele sale, adică închinându-se zeilor noștri, să fie iertat pe temeiul

căinței sale, oricâtă bănuială ar putea trezi purtarea sa din trecut.[30]

Dar Traian l-a sfătuit pe Pliniu să nu accepte denunțurile anonime, „căci sunt un exemplu rău și nu sunt demne de vremea noastră”. Pliniu și Traian erau de acord că oricine ar refuza un astfel de gest de loialitate trebuie că are crime serioase de ascuns, mai ales de când pedeapsa pentru refuz era execuția imediată.

Justin, un filosof care s-a convertit Ia creștinism (aprox. 150-155 d.Hr.), i-a scris cu îndrăzneală împăratului Antoninus Pius și fiului acestuia, viitorul împărat Marcus Aurelius, căruia i s-a adresat ca unui coleg într-ale filosofici și „unui iubitor de învățătură”[31], protestând împotriva injustiției îndurate de creștini la tribunalele imperiale. Justin relatează un caz recent petrecut la Roma: o femeie care participase împreună cu soțul ei și cu servitorii lor la diverse forme de activitate sexuală, întreținute de vin, s-a convertit apoi la creștinism sub influența învățătorului ei Ptolemeu și a refuzat să mai ia parte la astfel de activități. Prietenii ei au sfătuit-o să nu divorțeze, în speranța unei reconcilieri. Dar, când a aflat că în timpul unei călătorii la Alexandria, în Egipt, soțul ei s-a purtat mai scandalos ca oricând, ea a înaintat divorțul și l-a părăsit. Soțul jignit a adus imediat acuzații legale împotriva ei, „afirmând că era creștină”. Când ea a obținut o amânare a anchetei, soțul l-a atacat pe mentorul ei în creștinism. Judecătorul Urbicus, auzind acuzația, i-a pus lui Ptolemeu o singură întrebare: era creștin? Când

decesta a recunoscut, Urbicus l-a condamnat imediat la moarte. Aflând de sentință, un om din sala de judecată, pe nume Lucias, l-a contestat pe judecător:

Care este rostul acestei judecăți? De ce l-ai pedepsit pe acest om, care nu a fost dovedit nici de adulter, nici de stricăciune

sau hoție, e, sau talhărie, sau de oricare altă crimă, ci doar a recunoscut că poartă numele de creștin? Judecata aceasta a ta, Urbicus, nu-i face cinste împăratului Pius, nici filosofului, fiul Cezarului (Marcus Aurelius), nici venerabilului Senat.[32]

Urbicus a răspuns doar: „Și tu pari a fi unul de-ai lor". Iar când Lucias a spus „Sunt, într-adevăr", Urbicus l-a condamnat - împreună cu un al doilea protestatar din audiență - să-l urmeze pe Ptolemeu la moarte.

Reluând această întâmplare, Justin arată că oricine se poate folosi de acuzația de creștinism pentru a tranșa orice răfuială personală cu un creștin: „Eu însumi, prin urmare, mă aștept să fiu denunțat și răstignit"[33] - poate, adaugă el, de unul dintre rivalii săi profesionali, filosoful cinic pe nume Crescens. Și Justin a avut dreptate: după câte se pare acuzația lui Crescens a fost cea care a dus la aresta-rea, anchetarea și condamnarea sa în anul 165. Rusticus, un prieten personal al lui Marcus Aurelius (care, la acel moment, îi succedase tatălui său ca împărat), conducea ancheta. Rusticus a ordonat execuția lui Justin împreună cu un întreg grup de studenți de-ai săi, a căror crimă era că învățau de la el filosofia creștină. Procesul-verbal al anchetei arată că Rusticus l-a întrebat pe Justin:

„Unde vă întâlniți? "... „Oriunde voiește sau are posibilitatea fiecare", a spus Justin. „Îți închipui cumva că ne întâlnim cu toții în același loc? Nicidecum; căci Dumnezeul creștinilor nu este legat de un loc anume; nevăzut, el umple cerurile și pământul și este adorat și slăvit de credincioși pretutindeni." Prefectul Rusticus a întrebat: „Spune-mi, unde vă întâlniți? Unde-ți aduni

despre Justin a răspuns: „Locuiam deasupra băii unui anume Martinus, fiul lui Timiotinus, și pe toată durata ședерii mele la Roma (și este pentru mine cea de-a doua) nu am cunoscut alt loc de întâlnire decât acela. Oricine dorea putea veni la locuința mea, iar eu îi împărtășeam cuvintele adevărului.” Prefectul Rusticus a întrebat: „Recunoști așadar că ești creștin?” „Da, sunt”, a răspuns Justin.[34]

Rusticus i-a anchetat apoi pe Cariton, pe femeia numită Charito, pe Euelpistis, un sclav de la curtea imperială, pe Hierax, Liberian și Paeon - cu toții studenți ai lui Justin. Toți s-au declarat creștini. Relatarea continuă:

„Bine atunci”, a spus prefectul Rusticus, „să trecem la problema în dispută, o treabă ce nu suferă amânare. Vă învoiți să aduceți jertfe zeilor?”

„Nimeni întreg la minte”, a spus Justin, „nu se întoarce de la credință la necredință.”

Prefectul Rusticus a spus: „Dacă nu vă supuneți, veți fi pedepsiți fără milă.”[35]

Când ei au răspuns: „Fă ce vrei; suntem creștini și nu aducem jertfe idolilor”, Rusticus a pronunțat sentința: „Cei care au refuzat să aducă jertfe zeilor și să se supună edictului împăratului să fie duși, biciuiți și decapitați potrivit legilor”.[36]

Dat fiind acest pericol, ce-i rămânea de făcut unui creștin? Odată arestat și acuzat, trebuia să se recunoască creștin, doar pentru a primi un ordin de execuție: decapitarea imediată dacă avea norocul să fie cetățean roman, precum Justin și tovarășii săi, sau, pentru necetățeni, tortura prelungită ca spectacol în arenele publice? Sau trebuia să nege și să facă gestul simbolic de loialitate - urmând ca apoi facă penitență pentru minciună?Având datoria neplăcută de a ordona execuții pentru nesupunere, magistrații romani au încercat adesea să-i convingă pe acuzați să-și salveze viețile. Potrivit relatărilor contemporane (aprox. 165 d.Hr.), după ce vârstnicul și respectatul episcop Policarp din Smyrna, în Asia Mică, a fost arestat,

> guvernatorul a încercat să-l facă să retracteze, zicând: „Res- pectă-ți vârsta înaintată" *și alte lucruri de felul acesta pe care obișnuiau ei să le spună;* „Jură pe *geniul* împăratului. Retractează. Spune: „Jos cu ateii!" Policarp, cu o expresie sobră, a privit la toată gloata de păgâni nelegiuiți care erau pe stadion... și a spus: „Jos cu ateii!" Guvernatorul a insistat zicând „Jură și te voi lăsa să pleci. Blestemă-1 pe Hristos!" Dar Policarp a răspuns: „Timp de optzeci și șase de ani i-am fost slujitor și nu mi-a greșit cu nimic... Dacă te amăgești singur crezând că voi jura pe *geniul* împăratului, așa cum spui, și dacă pretinzi că nu știi cine sunt, ascultă și-ți voi spune fără ocol: sunt creștin".[37]

Policarp a fost ars de viu în arena publică.

O relatare din Africa de Nord (aprox. 180 d.Hr.) descrie cum proconsulul Saturninus, confruntat cu nouă bărbați și trei femei învinuiți de a fi creștini, s-a

Stăpânul să le crute viețile, zicând:

„Dacă reveniți la rațiune, puteți obține iertarea stăpânului nostru împăratul... Și noi suntem un popor religios, iar religia noastră este foarte simplă: jurăm pe *geniul* stăpânului nostru împăratul și ne rugăm pentru sănătatea lui - cum și voi se cuvine să faceți”.[38]

Izbindu-se de rezistența lor îndârjită, Saturninus i-a întrebat: „Poate vreți un timp de gândire?” Speratus, unul dintre acuzați, a răspuns: „într-o cauză atât de dreaptă, nu avem la ce ne mai gândi”. Cu toate acestea, proconsulul a ordonat o amânare de treizeci de zile prin cuvintele: „Mai reflectați”. Dar treizeci de zile mai târziu, după interogarea acuzaților, Saturninus a fost silit să dea ordinul: Dat fiind că Speratus, Narzalus, Cittinus, Donata, Vestia, Secunda și ceilalți au mărturisit că trăiesc potrivit cu riturile creștinilor și, cu toate că li s-a oferit prilejul să se întoarcă la datinile romane, ei au perseverat în încăpățânarea lor, prin prezenta ei sunt condamnați să fie executați cu sabia.[39]

Speratus a spus: „Mulțumim lui Dumnezeu!” Iar Narzalus: „Astăzi vom fi martiri în cer. Lăudat fie Domnul!”

Un astfel de comportament a provocat disprețul împăratului stoic Marcus Aurelius, care îi disprețuia pe creștini ca niște exhibiționiști morbizi și rău sfătuiți. Astăzi mulți ar putea fi de acord cu judecata împăratului sau să-i desconsidere pe martiri ca masochiști nevropați. Dar pentru evreii și creștinii din primele două secole, termenul avea o conotație diferită: în greacă, *martus* înseamnă pur și simplu „martor”. în Imperiul Roman, la fel ca în multe țări

de-a lungul a întregii istorii, membrii anumitor grupări religioase au stârnit bănuielile autorităților ca organizații care întrețineau activități criminale sau trădătoare. Aceia care, precum Justin, îndrăzneau să protesteze public împotriva tratamentului nedrept la care erau supuși creștinii la tribunal deveneau ei înșiși ținta reprimării. Pentru cei surprinși într-o astfel de situație, atunci, ca și acum, alegerea era deseori simplă: fie să vorbească deschis - riscând întemnițarea, tortura, formalitățile unei anchete zadarnice și exilul sau moartea -, fie să păstreze tăcerea și să rămână în siguranță. Tovarășii lor întru credință îi respectau pe cei care vorbeau ca „mărturisitori", considerându-i „martori" *(martyres)* numai pe cei care îndurau moartea. Dar nu toți creștinii recunoșteau. Mulți, în momentul decisiv, făceau alegerea contrară. Unii considerau martiriul ca pe ceva nesăbuit, o risipă de vieți omenești și prin aceasta contrar voinței lui Dumnezeu. „Hristos, murind pentru noi, a fost ucis astfel încât noi să nu fim uciși."[40] întrucât evenimentele din trecut devin subiect al convingerilor religioase numai atunci când servesc la interpretarea experienței prezente, interpretarea morții lui Hristos a devenit aici punctul focal al controversei cu privire la problema practică a martiriului. Ortodocșii, care au fost preocupați în cel mai înalt grad să combată concepțiile gnostice „eretice" despre patimile lui Hristos, au fost, fără excepție, persoane care știau din experiența lor nemijlocită pericolele la care se expuneau creștinii și care insistau asupra necesității de a accepta mar-

timpul Cârmuirii lui Traian, Ignatius, episcopul Antiohiei, a fost arestat și anchetat, se spune că el și-ar fi acceptat sentința de condamnare la moarte exultând de bucurie, deoarece avea astfel prilejul [după cum spune chiar el]: „să imit patimile Dumnezeului meu!”[41] Condamnat să fie trimis din Siria la Roma pentru a fi ucis de fiarele sălbatice în amfiteatrul public, Ignatius, înlănțuit și sub pază severă, le-a scris creștinilor din Roma insistând ca aceștia să nu intervină în favoarea sa:

Scriu către toate bisericile și dau de știre fiecăruia că mor de bunăvoie pentru Dumnezeu, dacă nu mă veți împiedica voi.

Vă cer să nu-mi arătați o „blândețe nepotrivită”. îngăduiți-mi să fiu mâncat de fiare, căci prin ele pot ajunge la Dumnezeu. Sunt grâul lui Dumnezeu și colții fiarelor mă vor măcina ca să devin pâinea curată a lui Hristos... Faceți-mi acest hatâr... Lă- sați să vină asupra mea focul, crucea, lupta cu fiarele sălbatice, tăierea și sfâșierea, frângerea oaselor, ciopârțirea membrelor, zdrobirea întregului meu trup... fie să ajung la lisus Hristos![42]

Dar ce înseamnă pentru el patimile lui Hristos? Ignatius spune că „lisus Hristos... a fost cu adevărat prigonit în timpul lui Pontius Pilât, a fost cu adevărat răstignit și a murit”.[43] El i-a combătut vehement pe creștinii gnostici, pe care îi numește „atei” din cauza sugestiei lor că, întrucât Hristos a fost o ființă spirituală, el ar fi suferit și ai fi murit doar *aparent·.*

Dar, dacă, așa cum spus unii..., suferința sa a fost doar părelnică, atunci de ce sunt eu prizonier, de ce tânjesc să lupt cu fiarele sălbatice? în cazul acesta, aș

Ignatius se plânge că aceia care nu împărtășesc viziunea sa despre suferințele lui Hristos „nu sunt mișcați nici de suferințele mele; căci ei cred aceleași lucruri și despre mine!”[45] Adversarii săi gnostici, contestând modul său de a înțelege patimile lui Hristos, puneau direct în cauză valoarea martiriului său voluntar.

Justin, pe care tradiția îi numește „martirul”, declară că înainte de a se converti, pe când încă era filosof platonician, a asistat personal la torturarea și executarea publică a unor creștini. Curajul lor, spune el, l-a convins de inspirația lor divină.[46] Protestând împotriva persecuției generalizate a creștinilor, el îi menționează pe cei prigoniți în Palestina (aprox. 135 d.Hr.):

Este limpede că nimeni nu ne poate înspăimânta sau subjuga pe noi care credem în Iisus Hristos, nicăieri în lume. Fiindcă este limpede că, deși decapitați, răstigniți și azvârliți fiarelor sălbatice, în lanțuri, în flăcări și supuși tuturor celorlalte feluri de tortură, nu renunțăm la mărturisirea credinței noastre; ci cu cât se întâmplă mai multe lucruri de felul acesta, cu atât alții, în mare număr, devin credincioși.[47]

Consecventă cu convingerile sale personale privitoare la martiriu și cu acceptarea curajoasă a propriei sale sentințe de condamnare la moarte este concepția lui Justin conform căreia „Iisus Hristos, învățătorul nostru, care s-a născut în acest scop, a fost răstignit pe vremea lui Pontius Pilât și a murit, și a înviat din nou”.[48] Justin își încheie a doua sa *Apologie* („Apărarea” creștinilor) spunând că a scris-o

ca singurul fel de a combate „perversele și înșelătoarele” idei gnostice. El îi atacă pe cei care, spune el, „sunt numiți creștini”, dar pe care îi consideră eretici - adepți ai lui Simon, Marcion și Valentinus.[49] „Nu știm”, spune el enigmatic - combinând recunoașterea cu insinuarea -, „dacă ei se dedau cu adevărat promiscuității sau canibalismului”, dar, adaugă, „știm una dintre crimele lor: spre deosebire de ortodocși, ei nu sunt nici prigoniți, nici omorâți” ca martiri.

Irenaeus, marele adversar al valentinienilor, a avut, asemeni predecesorilor săi, o viață marcată de persecuții. El îi menționează pe mulți care au fost martirizați la Roma

Și a cunoscut din experiență pierderea iubitului său învățător Policarp, prins în violențele mulțimii, condamnat și ars de viu în mijlocul dușmanilor săi. Cu numai doisprezece ani mai târziu, în vara anului 177, Irenaeus a asistat la creșterea ostilității față de creștini în chiar orașul său, Lyon. Mai întâi li s-a interzis accesul în locurile publice; piețe și băi. Apoi, când guvernatorul provinciei nu se afla în oraș,

> gloata s-a dezlănțuit. Creștinii au fost hăituiți și atacați fățiș. Au fost tratați ca dușmani publici, atacați, bătuți și uciși cu pietre. în cele din urmă au fost târâți în Forum... acuzați și, după ce au mărturisit că sunt creștini, au fost azvârliți în temniță.[50]

Unui prieten influent, Vettius Epagathus, care a încercat să intervină la judecata lor, i s-a retezat vorba: „Prefectul l-a întrebat doar dacă și el era creștin. Când a recunoscut, cu glasul cel mai limpede, că era”[51], prefectul l-a condamnat la moarte împreună cu ceilalți. Servitorii lor, supuși torturilor pentru a li se smulge informații, au sfârșit prin „a recunoaște” că, așa cum bănuiau romanii, stăpânii lor creștini se dedau atrocităților sexuale și canibalismului. Relatarea unui martor ocular arată că aceste dovezi au stârnit populația împotriva lor: „Poveștile acestea au făcut ocolul orașului și toți erau cuprinși de turbare împotriva noastră, încât și cei care mai înainte avuseseră o atitudine moderată datorită prieteniei cu noi au devenit acum extrem de mânioși și ne întâmpinau cu scrâșnete de dinți”.[52]

Fiecare zi facea noi victime; cei mai de seamă membri ai bisericilor din Lyon sau din orașul învecinat Vienne, douăzeci de mile în josul Rhonului, au fost arestați și torturați cu brutalitate în închisoare în așteptarea zilei stabilite pentru execuție, 1 august. Aceasta a fost o sărbătoare menită să celebreze măreția Romei și a împăratului. Cu astfel de ocazii guvernatorul trebuia să-și etaleze patriotismul finanțând distracții publice costisitoare pentru toată populația orașului. Aceste obligații împovărau oficialitățile provinciale cu cheltuieli enorme pentru închirierea de gladiatori, pugiliști, echipe de luptători și spadasini profesioniști. Dar în anul anterior, împăratul și Senatul au promulgat o nouă lege care să diminueze costul spectacolelor de gladiatori. Guvernatorul putea acum să substituie în mod legal criminali condamnați care nu erau cetățeni, oferind spectacolul torturării și al execuției lor în locul întrecerilor atletice - la prețul de șase aurei per cap, o zecime din costul închirierii unui gladiator de clasa a cincea, cu economii proporționale pentru gradele superioare. Acest considerent a adăugat fără îndoială un stimulent suplimentar zelului oficial împotriva creștinilor, care puteau furniza, cum s-a întâmplat la Lyon, cel mai ieftin divertisment de sărbători.

Povestea uneia dintre mărturisitoarele din Lyon, sclava Blandina, ilustrează ce s-a întâmplat:

Cu toții eram îngroziți; stăpâna pământească a Blandinei, care se număra și ea printre martirii luptei, era disperată că din pricina slăbiciunii sale trupești nu-

și va putea să-și mărturisească credința. Blandina, în schimb, avea într-însa o astfel de putere că până și cei care făceau cu rândul s-o tortureze din zori și până seara erau vlăguiți și epuizați. Ei înșiși s-au recunoscut înfrânți, căci nu mai era nimic ce i-ar putea face și se arătau surprinși că încă mai respiră, tot trupul fiindu-i zdrobit și sfâșiat.

în ziua fixată pentru jocurile de gladiatori, Blandina împreună cu trei dintre tovarășii ei, Maturus, Sanctus și Attalus, au fost conduși în amfiteatru:

Blandina a fost atârnată de un stâlp și dată ca momeală animalelor sălbatice care au fost asmuțite asupra ei. Ea părea să atârne acolo ca o cruce și prin rugăciunile ei înfocate a stârnit o înflăcărare aprinsă printre cei care îndurau supliciul... Dar niciun animal nu s-a atins de ea, astfel că a fost dezlegată de la stâlp și adusă înapoi în temniță pentru o altă caznă... Firavă, slabă și neînsemnată cum era, ea își va însufleți frații... în sfârșit, în ultima zi a jocurilor de gladiatori, ei au adus-o încă o dată pe Blandina, de data aceasta împreună cu un băiat de cincisprezece ani pe nume Ponticus. Zi de zi ei fuseseră puși să urmărească chinurile celorlalți, facându-se încercări de a-i sili să jure pe idolii păgâni. Și, fiindcă ei s-au încăpățânat și și-au condamnat călăii, mulțimea s-a înfuriat pe ei, astfel că... i-au supus la toate caznele și i-au făcut să îndure toate chinurile pe rând.

După ce a trecut prin două șiruri de bice, după ce a fost sfâșiat de animale și așezat pe un scaun de fier deasupra focului pentru a-i pârjoli carnea, Ponticus a murit. Blandina, care a supraviețuit acelorași torturi, a fost în cele din urmă vârâtă într-un năvod și dată unui taur. După ce animalul a împuns-o o bună bucată de vreme, nu a mai simțit ce se petrece... Atunci a fost și ea

oferită ca jertfă, în timp ce păgânii înșiși recunoșteau că nu mai văzuseră niciodată o femeie care să îndure atâtea.[53]

Deși Irenaeus însuși a reușit într-un fel sau altul să evite arestarea, legăturile sale cu cei aflați în temniță i-au impus să facă cunoscute teribilele lor suferințe creștinilor din Roma. Când a revenit în Galia, a găsit comunitatea în doliu: aproape cincizeci de creștini muriseră în cele două luni de prigoană. Irenaeus a fost convins să preia conducerea comunității, ca succesor al episcopului Pothinus, în vârstă de nouăzeci de ani, care murise în urma torturilor și a întemnițării.

în pofida acestor lucruri, Irenaeus nu a arătat nicio ostilitate față de concetățenii săi - întreaga sa mânie în- dreptându-se împotriva „ereticilor" gnostici. Asemeni lui Justin, el îi atacă drept niște „falși confrați" care

au ajuns pe asemenea culmi de nerușinare încât își varsă disprețul asupra martirilor și îi ocărăsc pe cei uciși fiindcă l-au mărturisit pe Domnul și care... prin aceasta se străduiesc să păsească pe urmele patimilor Domnului, depunând ei înșiși mărturie pentru acela care a suferit.[54]

Această declarație concluzionează atacul său detaliat asupra interpretării valentiniene a patimilor lui Hristos. Condamnând ca blasfemie afirmația lor că numai natura *omenească* a lui Hristos percepe suferința, în timp ce natura sa divină o transcende, Irenaeus insistă că

același minte care a fost prinsă și a cunoscut suferința văr- sându-și sângele pentru noi a fost atât Hristos, cât și Fiul lui Dumnezeu... și el a devenit Mântuitorul acelora care sunt dați morții pentru a-1 fi mărturisit, pierzându-și viețile.[55]într-adevăr, adaugă el, „dacă cineva presupune că au existat două naturi în Hristos", cea care a suferit a fost, fără îndoială, superioară aceleia care a scăpat de suferință, nefiind supusă rănilor sau înjosirii". în ziua Judecății, avertizează el, când martirii „vor dobândi slava, toți cei care au defăimat martiriul nu vor fi recunoscuți de Hristos".[56]

Tertullian, un alt oponent îndârjit al ereziei, descrie cum vederea creștinilor torturați și muribunzi a inițiat propria sa convertire: el a văzut un creștin condamnat, îmbrăcat de romani ca să semene cu zeul Attis, sfâșiat de viu în arenă; un altul, îmbrăcat ca Hercule, a fost îngropat de viu. Tertullian recunoaște că și pe el l-au distrat cândva „cruzimile ridicole ale exhibițiilor desfășurate la lumina zilei"[57], privind un alt om, îmbrăcat ca zeul Mercur, care încerca trupurile celor torturați cu un fier roșu și pe unul învești mântat asemeni lui Pluto, zeul morților, târând cadavrele afară din arenă. După convertirea sa Tertullian, asemeni lui Irenaeus, a făcut legătura între învățătura despre patimile lui Hristos și propriul său entuziasm pentru martiriu: „Trebuie să-ți iei crucea și s-o porți în urma Domnului tău... Singura cheie care să desferece porțile Paradisului este propriul tău sânge".[58] Tertullian pune apariția ereziei pe seama izbucnirii persecuțiilor. Acestea, spune el, i-

au îndemnat pe credincioși înspăimântați să caute justificări teologice pentru propria lor lașitate:

Acesta este pentru creștini un timp al prigoanei. Așadar, atunci când credința este pusă la grea încercare și Biserica este în flăcări..., atunci dau buzna gnosticii; atunci se furișează valentinienii; atunci ies la suprafață ca bulbucii toți oponenții martiriului..., căci ei știu că mulți creștini sunt simpli și neexperimentați, și slabi, și... ei își dau seama că niciodată nu vor fi mai aplaudați ca atunci când frica a deschis porțile sufletului, mai ales dacă o anume înfricoșare a încununat deja credința martirilor.[59]

La ceea ce el consideră argumente „eretice” împotriva martiriului, Tertullian răspunde:

Suntem acum în miezul unei călduri aprinse, în toiul prigoanei... focul și sabia i-au încercat pe unii creștini, iar fiarele i-au încercat pe alții; alții sunt în temniță, tânjind după martiriul pe care l-au gustat deja, fiind bătuți cu ciomegele și torturați... Noi înșine, fiind dați în urmărire, suntem precum niște iepuri hăi- tuiți de la distanță - în timp ce ereticii își văd nestânjeniți de treburile lor![60]

Situația aceasta, explică el, l-a inspirat să-i atace ca eretici pe aceia „care se opun martiriului, înfățișând mântuirea ca pe distrugere” și numesc îndemnul la martiriu nesăbuință și cruzime.

Hippolytus, eruditul învățător grec de la Roma, a fost și el martor la teroarea persecuțiilor din timpul împăratului Severus, în anul 202 d.Hr. Zelul său pentru martiriu a fost egalat doar de ura sa împotriva ereziei. El își încheie masiva *Respingere a tuturor ereziilor* insistând că numai doctrina ortodoxă despre întruparea și patimile lui Hristos îngăduie

credincios sufletului său mâine prigoana:

Dacă nu ar fi avut aceeași natură ca și noi, zadarnic ne-ar fi poruncit să urmăm pilda învățătorului... El nu a cârtit împotriva suferințelor sale, ci a primit cu supunere moartea... în toate aceste fapte, el a oferit ca prime roade propria sa umanitate, astfel ca voi, când sunteți la ananghie, să nu fiți descurajați ci,CAPITOLUL IV. PATIMILE LUI HRISTOS ȘI PERSECUTAREA CREȘTINILOR încredințându-vă pe voi înșivă că sunteți asemeni mântuitorului, să vă așteptați să primiți ceea ce Tatăl a dăruit Fiului.[61],

în jurul vârstei de șaptezeci și cinci de ani, Hippolytus însuși a dat curs îndemnurilor sale: arestat la ordinul împăratului Maximin în anul 235 d.Hr., el a fost deportat în Sardinia, unde a murit.

Ce model observăm așadar? Oponenții ereziei din secolul al II-lea - Ignatius, Policarp, Justin, Irenaeus, Tertullian, Hippolytus - sunt unanimi în proclamarea patimilor și a morții lui Hristos și încuviințarea martiriului. De asemenea, ei îi acuză cu toții pe eretici de învățături false despre suferința lui Hristos și de a fi „adversarii martiriului”. Irenaeus declară:

Biserica de pretutindeni, datorită iubirii ce-o nutrește pentru Dumnezeu, trimite mereu o mulțime de martiri la Tatăl; în vreme ce toți ceilalți nu doar că nu au

a se mândri cu așa ceva, dar chiar susțin că a depune mărturie (martiriul) nu este câtuși de puțin necesar... afară de unii dintre ei... care, la răstimpuri, au avut de îndurat împreună cu martirii noștri povara numelui de creștin... Căci numai Biserica susține cu puritate povara acelora care îndură prigoana de dragul dreptății și îndură tot soiul de pedepse și sunt condamnați la moarte din pricina iubirii ce-o arată lui Dumnezeu și a faptului că-1 mărturisesc pe Fiul Său.[62]

Irenaeus neagă aici gnosticilor care mor pentru credință până și numele de martiri: în cel mai bun caz ei sunt doar „un fel de suită" a *adevăraților* martiri, care sunt creștini ortodocși.

Deși Irenaeus a exagerat, fără îndoială, raritatea martiriului în rândurile ereticilor, este adevărat că acesta nu
a fost prea frecvent printre creștinii gnostici. Motivul nu era pur și simplu lașitatea - cum îi acuzau ortodocșii -, ci și deosebirile de opinie dintre ei. Ce atitudini au adoptat gnosticii față de martiriu și pe ce temeiuri? Dovezile de la Nag Hammadi arată diversitatea uimitoare a concepțiilor lor. Unii îl susțineau; alții îl respingeau din principiu. Adepții lui Valentinus au adoptat o poziție intermediară între aceste extreme. Dar un lucru este limpede: în toate cazurile, atitudinea față de martiriu corespunde interpretării suferinței și a morții lui Hristos.

Unele grupări gnostice insistau, asemeni ortodocșilor, că Hristos a suferit și a murit cu adevărat. Se susține că mai multe dintre textele descoperite la Nag Hammadi, între care *Cartea*

secretă a lui lacob, A doua Apocalipsă a lui lacob șiApocalipsa lui Petru', au fost scrise de discipoli despre care se știe că au suferit martiriul - lacob, fratele lui lisus, și Petru. Autorul *Cărții secrete a lui lacob,* probabil un creștin din secolul al II-lea, temându-se de perspectiva prigoanei, se pune în situația lui Petru și lacob. Prevăzând chinurile și moartea pe care vor trebui să le îndure, povestește el, aceștia au primit o viziune a Domnului înviat, care interpretează încercările lor prin propriile sale încercări:

...Dacă ești oprimat de Satana și prigonit, și faci voia sa (a Tatălui), eu (spun) că el te va iubi și te va face deopotrivă cu mine... Nu știi oare că trebuie să fii ponegrit și acuzat pe nedrept; și azvârlit în temniță, și condamnat în chip nelegiuit, și (răstignit) fără motiv, și îngropat (rușinos), așa cum (am fost)

Vezi Apocalipse-apocrife ale Noului Testament, carte pubicată la Editura Herald, 2020. *(N. red.)*eu însumi?... Căci adevăr vă zic vouă, nimeni nu va fi mântuit de nu crede în crucea mea. Dar cei care au crezut în crucea mea, a lor este împărăția lui Dumnezeu... Adevăr vă zic vouă, niciunul dintre cei care se tem nu va fi mântuit; căci împărăția morții este a celor care se condamnă singuri la moarte.[63]

Acest autor gnostic nu doar insistă că Hristos a suferit și a murit cu adevărat, dar îi încurajează pe credincioși să aleagă suferința și moartea. Asemeni lui Ignatius, acest învățător gnostic crede că identificarea cu Hristos are loc prin suferință: „Faceți-vă asemeni cu Fiul Duhului Sfânt!”[64]

Aceeași preocupare pentru persecuții și o analogie similară între experiența credinciosului și patimile lui Hristos domină A *doua Apocalipsă a luilacob.* Mântuitorul, „care a trăit (fără) blasfemie, a murit prin mijlocirea (blasfemiei)”.[65] Când moare, el spune: „Mor negreșit, dar voi fi găsit viu”.[66] *Apocalipsa* culminează cu scena brutală a torturii și morții prin lapidare a lui lacob:

...preoții... l-au găsit stând lângă coloanele templului, alături de puternica piatră de boltă. Și au hotărât să-l arunce de la înălțime și l-au azvârlit jos. Și l-au înșfăcat, lovindu-1 în timp ce-1 târau. L-au întins pe jos și i-au pus o piatră pe pântece. Cu toții și-au pus picioarele pe el, zicând: „Ai păcătuit!” Apoi l-au ridicat, căci era viu, și l-au pus să sape o groapă. L-au silit să intre în ea și, după ce l-au acoperit până la pântece, l-au ucis cu pietre.[67]

Murind, el rostește o rugăciune menită să-i

întărească pe alți creștini care înfruntă martiriul. Precum lisus, lacob „moare negreșit", dar „va fi găsit viu". Dar, în timp ce unii gnostici afirmau realitatea patimilor lui Hristos și exprimau entuziasm pentru martiriu, alții negau această realitate și atacau un astfel de entuziasm. *Mărturia Adevărului* declară că entuziaștii martiriului nu știu „cine este Hristos":

> Cei nechibzuiți - crezând în inima lor că, dacă mărturisesc „Noi suntem creștini"", doar cu vorba (dar) fără putere, în timp ce se lasă pradă ignoranței și unei morți omenești, ne- știind încotro merg, nici cine este Hristos, crezând că vor trăi când (în realitate) ei sunt în greșeală - se dau singuri pe mâna conducătorilor și autorităților. Ei cad în ghearele acestora din cauza ignoranței lor lăuntrice.[68]

Autorul ridiculizează concepția populară conform căreia martiriul asigură mântuirea: dacă ar fi atât de simplu, *oricine* l-ar mărturisi pe Hristos și ar fi mântuit! Cei care trăiesc cu astfel de iluzii

> sunt martiri (fără rost), căci depun mărturie doar pentru ei înșiși... Când sunt „desăvârșiți" cu o moarte (de martir), iată cum gândesc ei: „Dacă ne aruncăm singuri în brațele morții de dragul Numelui, vom fi mântuiți". Dar nu astfel se orânduiesc aceste lucruri... Ei nu au Cuvântul care dăruiește (Viața).[69]

Acest autor gnostic atacă anumite concepții specifice despre martiriu familiare din sursele ortodoxe. în primul rând, el atacă, de fapt, convingerea că o moarte de martir oferă iertarea păcatelor, concepție exprimată, de exemplu, în relatarea ortodoxă a martiriului lui Policarp: „Prin suferința de un ceas ei își cumpără viața veșnică".[70] Ter- tullian se arată și el dornic să sufere „ca să

primească de la Dumnezeu iertarea deplină în schimbul sângelui său”.[71] în al doilea rând, autorul îi ridiculizează pe învățătorii ortodocși care, asemenea lui Ignatius și Tertullian, văd martiriul ca pe o ofrandă adusă lui Dumnezeu și au impresia că Dumnezeu dorește „jertfe omenești”: o astfel de credință face din Dumnezeu un canibal. în al treilea rând, el îi atacă pe cei care cred că martiriul le asigură învierea. Cu numai câteva clipe înainte să ordone executarea sa, Rusticus, judecătorul roman, l-a întrebat pe Justin: „Ascultă, tu care ești considerat un om învățat... îți închipui că te vei ridica la cer?” Justin a răspuns: „Nu-mi *închipui* asta, ci o știu cu siguranță și sunt pe deplin convins”.[72] Dar *Mărturia Adevărului* declară că astfel de creștini nu fac decât „să se distrugă pe ei înșiși”, amăgindu-se să creadă că Hristos a împărtășit moartea lor, pe când, în realitate, el, fiind plin de puterea divină, a fost străin de suferință și moarte:

Fiul Omului (a ieșit) din veșnicie, (fiind) străin de pângărite... el a coborât în Infern și a săvârșit lucrări mărețe. El a înviat morții de acolo... și a nimicit lucrarea morții printre oameni, astfel că șchiopul, orbul, paraliticul, mutul, cel posedat de demoni au fost tămăduiți... Din acest motiv el (a nimicit) trupul său de pe (crucea) pe care (a purtat-o).[73]

Apocalipsa lui Petru dezvăluie cum Petru, renumit pentru neînțelegerea sa, devine iluminat și descoperă adevăratul secret al patimilor lui lisus. Autorul acestei cărți, la fel ca autorul *Cărții secrete a lui lacob,* a fost, după câte se pare, un creștin gnostic

preocupat de amenințarea persecuțiilor. în deschiderea *Apocalipsei,* „Petru” se teme că el și Domnul său se confruntă cu aceeași primejdie: „...Am văzut preoții și poporul repezindu-se către noi cu pietre ca și cum ar fi vrut să ne ucidă; și m-am temut că vom muri”.[74] Dar Petru cade într-o transă extatică și primește o viziune de la Domnul, care îl previne că mulți dintre cei care „acceptă învățătura noastră la început”[75] vor cădea în greșeală. Acești „falși credincioși” (descriși, firește, din punctul de vedere gnostic) îi reprezintă pe creștinii ortodocși. Toți cei care cad sub influența lor „vor deveni prizonierii lor, căci aceștia sunt lipsiți de înțelegere”.[76]

Acest autor gnostic detestă cel mai mult la creștini faptul că mulți dintre confrații lor nevinovați sunt împinși „în mâinile călăului” - după câte se pare forțele statului roman - cu iluzia că, dacă „rămân credincioși numelui unui om mort”, mărturisindu-1 pe lisus cel răstignit, „vor deveni puri”.[77] Autorul spune:

„...Aceștia își urgisesc frații, spunându-le: «Prin aceasta (martiriul) Dumnezeul nostru ne arată mila sa, căci de aici vine mântuirea noastră». Ei nu cunosc pedeapsa ce-i așteaptă pe cei care se bucură de fapta aceasta făcută celor mici care au fost urmăriți și întemnițați”.[78]

Autorul respinge propaganda ortodoxă în favoarea martiriului - că ar asigura mântuirea - și-și exprimă oroarea pentru exclamațiile lor de bucurie la vederea actelor de violență făcute „celor mici”. în felul acesta comunitatea catolică „se va expune unei sorți crâncene”[79]; mulți credincioși „din rândurile

sale vor fi fărâmați în bucăți”.[80]

Dar, în timp ce *Apocalipsa lui Petru* respinge concepția ortodoxă despre martiriu, ea nu respinge martiriul în întregime: „alții dintre cei care suferă” (adică aceia care au obținut *gnozd)* ajung Ia o nouă înțelegere a semnificației suferinței lor; aceștia înțeleg că „ea va desăvârși înțelepciunea frăției care există cu adevărat”.[81] în locul învățăturii care îi înrobește pe credincioși - învățătura ortodoxă a lui Hristos cel răstignit - Mântuitorul îi oferă lui Petru noua viziune despre patimile sale pe care am notat-o deja:

...Cel pe care-1 vezi vesel și râzând deasupra crucii este lisus cel Viu. Dar cel într-ale cărui mâini și picioare ei bat cuiele este partea sa trupească, înlocuitorul. Ei au umilit ceea ce a rămas sub asemănarea sa. Privește la el și (privește la) mine![82]

Prin această viziune, Petru învață să înfrunte suferința. La început, el s-a temut că, împreună cu Domnul său, „vor muri”; acum el înțelege că numai corpul, „dublura trupească”, „înlocuitorul”, poate muri. Domnul arată că „partea esențială”, spiritul inteligent, este eliberată pentru a se uni cu „lumina perfectă a spiritului meu sfânt”.[83]

Surse gnostice scrise de Valentinus și adepții săi sunt mai complexe decât cele care afirmă pur și simplu patimile lui Hristos, sau care pretind că, separat de trupul său muritor, Hristos a rămas nepăsător la suferință. Câteva texte valentiniene majore descoperite la Nag Hammadi recunosc în mod clar patimile și moartea lui lisus. *Evanghelia*

Adevărului', atribuită de Quispel lui Valentinus sau unui adept al său, povestește cum Iisus, „țintuit de un copac", a fost „ucis".[84] Extinzând metafora creștină uzuală, autorul

‘ Vezi cartea *Evanghelii gnostice,* cap. *Evanghelia Adevărului,* publicată la editura Herald, 2018. *(N. red.)*

îl vede pe Iisus pe cruce ca pe un fruct într-un pom, un nou „fruct al pomului cunoașterii" și care dăruiește viața, nu moartea:

...țintuit de un pom; el a devenit un fruct al cunoașterii *(gnosis)* Tatălui, dar care nu a dus la nimicire fiindcă (a fost) mâncat, ci dimpotrivă, le-a dăruit acelora care l-au mâncat prilejul bucuriei descoperirii. Căci el i-a descoperit pe ei în sine și ei l-au descoperit pe el în sine...[85]

Contrar surselor ortodoxe, care interpretează moartea lui Hristos ca pe o jertfă ce răscumpără omenirea de vină și păcat, evanghelia gnostică vede răstignirea drept prilejul descoperirii sinelui divin din lăuntru. Cu toată această interpretare diferită, *Evanghelia Adevărului* face o descriere emoționantă a morții lui Iisus:

...cel milostiv, cel credincios, Iisus, a primit răbdător suferințele... întrucât știa că moartea sa este viață pentru mulți... A fost țintuit de un copac... S-a coborât el însuși în moarte, deși avea veșmântul vieții veșnice. Smulgându-și zdrențele pieri- toare, el a îmbrăcat nepieritorul...[86]

Un alt text valentinian remarcabil, *Tratatul Tripartit,* îl înfățișează pe Mântuitor drept „cel care va fi născut și va suferi".[87] Îndemnat de compasiunea pentru omenire, el a devenit de bunăvoie

ceea ce ei sunt. Astfel, de dragul lor, el s-a arătat

într-o suferință fără voie... Nu doar că a luat asupra sa moartea acelora pe care voia să-i salveze, dar a primit totodată micimea lor... El s-a lăsat conceput și născut ca un copil în trup și suflet.[88]

Natura Mântuitorului este totuși un paradox. *Tratatul Tripartit* arată că acela care s-a născut și suferă este Mântuitorul prevestit de profeții evrei; ceea ce ei nu au întrezărit este „ce a fost el mai înainte și ce este în veșnicie, un Cuvânt nenăscut și impasibil, care a căpătat ființă în trup”.[89] Similar, *Evanghelia Adevărului,* după ce a descris moartea omenească a lui Iisus, continuă spunând:

Cuvântul Tatălui pătrunde în toate... purificându-le, aducân- du-le înapoi la Tatăl, la Mama, Iisus al blândeții infinite.[90]

Un al treilea text valentinian, *Interpretarea gnozei,* articulează același paradox. Pe de o parte Mântuitorul devine vulnerabil la suferință și moarte; pe de alta, el este Cuvântul plin de putere divină. Mântuitorul explică: „Am devenit foarte mic astfel ca prin umilința mea să vă pot ridica din nou pe înălțimea de unde ați căzut”.[91]

Niciuna dintre aceste surse nu neagă faptul că Iisus a suferit și a murit cu adevărat; toate admit acest lucru. Dar toate sunt preocupate să arate cum, în întruparea sa, Iisus a depășit natura umană astfel că a putut să domine moartea prin putere divină.[92] Prin aceasta valentinienii au inițiat discuția despre o problemă care va deveni centrală în teologia creștină peste vreo două sute de ani: întrebarea cum a putut Hristos să fie deopotrivă uman și divin. Din acest

motiv, Adolf van Harnack, istoric al creștinismului, îi numește „primii teologi creștini”.

Ce înseamnă aceasta pentru problema martiriului? Irenaeus îi acuză pe valentinieni că „varsă dispreț” asupra martirilor și „aruncă o pată asupra martiriului lor”. Care e poziția acestora? Heracleon, distinsul învățător gnostic, el însuși student al lui Valentinus, discută direct martiriul atunci când comentează spusele lui Iisus:

> ...pe oricine Mă va mărturisi înaintea oamenilor îl va mărturisi și Fiul omului înaintea îngerilor lui Dumnezeu; dar cine se va lepăda de Mine înaintea oamenilor va fi lepădat și el înaintea îngerilor lui Dumnezeu... Când vă vor duce înaintea sinagogilor, înaintea dregătorilor și înaintea stăpânirilor, să nu vă îngrijorați cum veți răspunde pentru apărarea voastră, nici ce veți vorbi...[93]

Heracleon examinează întrebarea: ce înseamnă „să mărturisești pe Hristos”? Potrivit explicației sale, oamenii îl mărturisesc pe Hristos în feluri diferite. Unii îl mărturisesc în credința și în comportamentul lor de zi cu zi. Totuși, majoritatea oamenilor au în vedere numai al doilea tip de mărturisire - cea verbală („Sunt creștin”) - înaintea unui magistrat. Pe aceasta din urmă, spune el, „cei mulți” (creștinii ortodocși) o consideră a fi *singura* mărturisire. Dar, arată Heracleon, „chiar și ipocriții pot face această mărturisire”. Cerința universală pentru toți creștinii, spune el, este primul tip de mărturisire; al doilea le este cerut unora, dar nu tuturor. Discipoli precum Matei, Filip și Toma nu „au mărturisit” niciodată înaintea magistraților; totuși, declară el, aceștia l-au

mărturisit pe Hristos în modul superior, „în credință și în faptă pe toată durata vieții lor”.[94]

Numindu-i tocmai pe acești discipoli, considerați adesea reprezentativi pentru inițiații gnostici (Ca în *Evanghelia lui Filip și Evanghelia lui Toma),* Heracleon subînțelege că ei sunt superiori unor apostoli-martiri precum Petru, pe care valentinienii îl consideră tipic pentru „cei mulți”, altfel spus, pentru creștinii ortodocși de rând. Vrea el oare să spună că martiriul este bun pentru creștinii obișnuiți, dar că nu este necesar pentru gnostici? Le oferă cumva gnosticilor un argument pentru evitarea martiriului?

Dacă aceasta este intenția sa, el evită să o spună direct: comentariile sale rămân ambigue. Căci el continuă spunând că, deși mărturisirea lui Hristos „în credință și purtare” este mai universală, aceasta duce în chip firesc la mărturisirea deschisă în momentul judecății, „dacă necesitatea și rațiunea o dictează”. Ce face o astfel de mărturisire „necesară” și „rațională”? Pur și simplu faptul că un creștin acuzat înaintea unui judecător nu se poate *dezice* de Hristos: în acest caz, admite Heracleon, mărturisirea verbală este alternativa necesară și rațională a negării.

Cu toate acestea, atitudinea lui Heracleon față de martiriu diferă complet de cea a contemporanilor săi ortodocși. El nu exprimă nimic din entuziasmul lor pentru martiriu, nimic din proslăvirea lor a „izbânzii glorioase” câștigate prin moarte. Mai presus de orice, el nu sugerează niciodată că suferința

credincioșilor o imită pe cea a lui Hristos. Căci, dacă numai elementul *uman* din Hristos are experiența patimilor, rezultă că și credinciosul suferă doar la nivel uman, în timp ce spiritul divin din el transcende suferința și moartea.

După câte se pare, valentinienii considerau „mărturia sângelui" a martirilor a fi a doua opțiune după mărturia superioară, *gnostică,* a lui Hristos - concepție ce putea foarte bine să fi provocat mânia lui Irenaeus că acești gnostici „arată dispreț" pentru martiri și devalorizează ceea ce el consideră „sacrificiul suprem".

Deși admite că gnosticii încearcă să ridice nivelul înțelegerii teologice, Irenaeus declară că „ei nu pot înfăptui o schimbare îndeajuns de bună ca să îndrepte răul pe care îl fac".[95] Din această perspectivă, orice argument pe care l-ar putea folosi creștinii ca să evite martiriul subminează solidaritatea întregii comunități creștine. în loc să se identifice cu cei întemnițați, supuși la torturi și executați, creștinii gnostici își retrag sprijinul de la cei considerați de ei excesiv de zeloși și fanatici neiluminați. Asemenea acțiuni servesc, spune Irenaeus, la „a tăia în bucăți mărețul și gloriosul trup al lui Hristos (Biserica) și... a-I distruge".[96] Păstrarea unității cere ca toți creștinii să-l mărturisească pe Hristos „persecutat în timpul lui Pontius Pilât, răstignit, mort și îngropat", afirmând implicit necesitatea „mărturiei sângelui" care îi imită patimile.

De ce a prevalat concepția ortodoxă despre

martiriu și despre moartea lui Hristos ca model al acesteia? Sugestia mea este că persecuțiile au dat un impuls în formarea structurii bisericii organizate care s-a dezvoltat către finele secolului al II-lea. Pentru a plasa problema într-un context contemporan, să ne gândim care este ultima șansă a disi- denților confruntați cu un sistem politic solid și puternic: ei vor încerca să facă publice cazurile de violență și nedreptate pentru a-și atrage sprijinul întregii lumi. Torturarea și executarea unui mic număr de persoane cunoscute numai rudelor și prietenilor lor cade curând în uitare, dar cazurile disidenților care sunt oameni de știință, scriitori, evrei sau misionari creștini poate atrage preocuparea comunității internaționale și a celor care se identifică cu victimele prin afiliere politică sau religioasă.

Există, bineînțeles, o deosebire majoră între tacticile antice și cele moderne. Astăzi scopul unei asemenea publicități este să genereze presiune și să obțină eliberarea celor torturați sau întemnițați. Apologeții, precum Justin, s-au adresat autorităților romane, protestând împotriva tratamentului nedrept al creștinilor și apelând la ele pentru a-i pune capăt. Dar creștinii au scris poveștile martirilor într-un scop diferit și pentru un auditoriu diferit. Ei scriau exclusiv altor biserici creștine, nu în speranța de a pune capăt persecuțiilor, ci pentru a le preveni de pericolul comun, pentru a le încuraja în emularea „izbânzii glorioase” a martirilor și pentru a consolida comunitățile, lăuntric și în relațiile dintre ele. Astfel, în secolele al II-lea și al III-lea, când violența romană amenința grupările creștine din provincii îndepărtate ale Imperiului, aceste evenimente erau comunicate creștinilor din întreaga lume cunoscută. Ignatius, condamnat să fie executat în arena romană, s-a ocupat în timpul ultimei sale călătorii cu scrierea

unor epistole către numeroase biserici provinciale, spunându-le de propria sa situație și îndemnându-le să susțină Biserica Catolică („universală”) organizată în jurul episcopilor. El i-a prevenit ca înainte de orice să se ferească de ereticii care se abat de la autoritatea episcopilor și de la doctrinele ortodoxe despre patimile, moartea și învierea lui Hristos. Epistolele sale adresate creștinilor din Roma, pe care nu
i-a întâlnit niciodată, demonstrează eficiența unei astfel de comunicări: Ignatius era convins că ei ar interveni pentru a împiedica executarea sa, dacă el le-ar fi îngăduit acest lucru. Mai târziu, în iunie 177 d.Hr., când vreo cincizeci de creștini din Lyon și Vienne au fost arestați, ei le-au scris imediat „fraților noștri din Asia și Frigia care au aceeași credință”, descriindu-și suferințele, și l-au trimis pe Irenaeus să informeze Biserica bine instituită a Romei.

Sub presiunea pericolului comun, membrii grupurilor creștine risipite în întreaga lume au intensificat schimburile de epistole și călătoriile de la o biserică la alta. Relatări despre martiri, adesea preluate din actele proceselor lor și de la martorii oculari, au circulat printre bisericile din Asia, Africa, Roma, Grecia, Galia și Egipt. Printr-o astfel de comunicare, membrii bisericilor diversificate de mai sus au devenit conștiente de diferențele regionale ca piedici în calea pretenției lor de a participa la o unică Biserică Catolică. Cum am notat mai înainte, Irenaeus a insistat că Bisericile din întreaga lume trebuie să cadă de acord asupra tuturor punctelor vitale ale doctrinei, dar chiar și el a fost șocat când Victor, episcopul Romei, a încercat să îndrepte

bisericile regionale către o mai mare uniformitate. în anul 190 d.Hr., Victor a cerut creștinilor din Asia Mică să renunțe la practica lor tradițională de a celebra Paștele simultan cu Paștele evreiesc și să se conformeze obiceiului roman sau să nu mai susțină că sunt „creștini catolici”. în același timp, Biserica Romană compila lista definitivă a cărților acceptate în cele din urmă de toate bisericile creștine. Ordine din ce în ce mai stratificate ale ierarhiei instituționale au dus la consolidarea internă a comunităților și au regularizat comunicarea cu ceea ce Irenaeus a numit „Biserica Catolică răspândită în întreaga lume, până la marginile pământului” - o rețea de grupuri devenind tot mai uniforme în doctrină, ritual, canon și structură politică.

Printre cei din afară, zvonurile despre brutalitățile față de creștini au stârnit sentimente amestecate. Până și arogantul Tacitus, descriind felul în care Nero i-a batjocorit și i-a ucis în chinuri pe creștini, se simte îndemnat să adauge:

Din această pricină, deși creștinii fuseseră osândiți ca oameni vinovați, care meritaseră cele mai aspre pedepse, totuși lumea începu să-i deplângă pe cei osândiți, ca și cum aceste pedepse nu ar fi fost date în interesul obștesc, ci din cauza cruzimii unei singure ființe: Nero.”

între orășenii din Lyon, după măcelul din arenă, unii au vrut să mutileze cadavrele; alții i-au ridiculizat pe martiri ca nebuni, în timp ce alții, „părând să arate oarecare milă”, reflectau la ce a putut inspira curajul lor: „Ce folos le-a adus religia

lor, pe care au preferat-o în schimbul propriei vieți?”[98] Fără îndoială că persecuțiile i-au îngrozit pe mulți facându-i să evite contactele cu creștinii, dar Justin și Tertullian spun, amândoi, că vederea martirilor a stârnit mirarea și admirația care i-au îndemnat să cerceteze mișcarea și mai apoi să i se alăture. Și amândoi atestă că aceasta s-a întâmplat cu mulți alții. (Așa cum remarca Justin: „Cu cât se întâmplă mai multe lucruri de felul acesta, cu atât alții, în număr mare, devin credincioși”.)[99] Tertullian scrie sfidându-1 pe Scapula, proconsulul Cartaginei: Cruzimea este gloria ta... Toți cei care sunt martori la măreața răbdare (a martirilor) sunt cuprinși de neliniște și înflăcărați de dorința să cerceteze situația... și, imediat ce ajung să cunoască adevărul, se pun în slujba sa ca discipoli.[100]

El se laudă procurorului roman că, „cu cât mai des suntem seceraţi de voi, cu atât numărul nostru crește: sângele creștinilor este sămânță!”[101] Aceia care au urmat consensul ortodox în doctrină și în politica bisericească au aparținut, de asemenea, Bisericii care - mărturisindu-1 pe Hristos cel răstignit - s-a remarcat prin martirii săi. Grupurile de creștini gnostici, pe de altă parte, s-au împrăștiat și pierdut - aceia care au rezistat conformismului doctrinal -, au pus la îndoială valoarea „mărturiei sângelui” și au refuzat frecvent să se supună autorității episcopale. în sfârșit, în portretul făcut de ea vieții și patimilor lui Hristos, învățătura ortodoxă a oferit un mijloc de a interpreta elementele fundamentale ale experienței umane. Respingând concepția gnostică conform căreia lisus a fost o ființă spirituală, ortodocșii au insistat că el, asemeni restului omenirii, s-a născut, a

trăit într-o familie, a cunoscut foamea și oboseala, a mâncat și a băut vin, a suferit și a murit. Ei au mers chiar atât de departe, încât să susțină că a înviat *trupește* din morți. Și aici, așa cum am văzut, tradiția ortodoxă afirmă implicit experiența corporală ca faptul central al vieții omenești. Ceea ce înfăptuiești fizic - mănânci și bei, te angajezi în viața sexuală sau o eviți, îți salvezi viața sau ți-o pierzi - reprezintă elemente vitale în viața *religioasă.* Dar acei gnostici pentru care partea esențială a fiecărei persoane era „spiritul lăuntric" descon
siderau astfel de experiențe fizice, plăcute sau dureroase, ca pe o distragere de la realitatea spirituală - realmente ca pe o iluzie. Nicio mirare deci că mult mai mulți oameni se identificau cu portretul ortodox decât cu „spiritul necorporal" al tradiției gnostice. Nu doar martirii, ci și toți creștinii care au suferit timp de 2 000 de ani, care s-au temut și au trebuit să înfrunte moartea au găsit experiența lor validată în povestea lui Iisus *omul.*

CAPITOLUL V

A cui biserică este „adevărata Biserică"?

Timp de aproape 2 000 de ani, tradiția creștină a păstrat și a venerat scrierile ortodoxe care îi denunță pe gnostici, suprimând totodată și, practic, distrugând scrierile gnostice propriu-zise. Acum, pentru prima oară, anumite texte descoperite la Nag Hammadi dezvăluie cealaltă față a monedei: felul cum i-au denunțat gnosticii pe ortodocși.[1] *Al doilea tratat al marelui Seth* polemizează cu creștinismul ortodox pe care îl pune în opoziție cu „adevărata Biserică" a gnosticilor. Vorbind în numele celor pe care îi numește fii ai luminii, autorul spune:

> ...am fost urâți și prigoniți, nu doar de cei ignoranți (păgânii), ci și de cei care cred că fac să propășească numele lui Hristos, deoarece sunt goi pe dinăuntru fără să-și dea seama, neștiind cine sunt, ca niște animale necuvântătoare.[2]

După explicațiile Mântuitorului, astfel de persoane au creat o imitație a adevăratei Biserici, „proclamând doctrina unui om mort și minciuni, astfel încât să semene cu libertatea și puritatea adevăratei Biserici *(ekklesia)".*[2] Astfel de învățături, reproșează el, îi împacă pe aderenții lor cu frica și sclavia, încurajându-i să se supună reprezentanților pământești ai creatorului lumii, care, în „gloria sa deșartă", declară: „Eu sunt Dumnezeu și nu este altul în afară de mine".[4] Astfel de persoane îi persecută pe aceia care au obținut eliberarea prin *gnoză,* încercând să-i rătăcească de la „adevărul libertății lor".[5]

Apocalipsa lui Petru îi descrie, cum am arătat mai înainte, pe creștinii catolici drept aceia care au căzut „într-un cuvânt greșit și în mâinile unui om rău și viclean, a cărui învățătură are o mulțime de forme”[6], lăsându-se să fie conduși în mod eretic. Căci, adaugă autorul, aceștia

răspândesc o învățătură dăunătoare. Și ei vor spune lucruri rele unul împotriva altuia... mulți alții... care se opun adevărului și sunt mesagerii erorii... își înalță eroarea... împotriva acestor gânduri curate ale mele...[7]

Autorul ia fiecare dintre caracteristicile Bisericii Catolice ca pe o dovadă că aceasta este doar o imitație de Biserică, o contrafacere, o falsă frățietate care mimează adevărata frățietate creștină. în aroganța lor oarbă, astfel de creștini pretind legitimitatea exclusivă: „Unii care nu înțeleg misterul vorbesc despre lucruri pe care nu le înțeleg, dar ei se vor lăuda că misterul adevărului nu Ie aparține decât lor”.[8] Obediența lor față de episcopi și diaconi arată că ei „se supun judecății conducătorilor”.[9] Ei își oprimă confrații și îi calomniază pe cei care ating *gnoza.*

Mărturia Adevărului îi atacă pe creștinii ecleziastici care spun „noi suntem creștini”, dar „care (nu știu cine este) Hristos”.[10] Dar același autor continuă atacându-i deopotrivă pe alți gnostici, inclusiv pe adepții lui Valentinus, Basilides și Simon, ca pe niște confrați încă imaturi. Un alt text de la Nag Hammadi, *învățătura autorizată,* intenționează demolarea tuturor învățăturilor, în special a celei ortodoxe, pe care autorul o consideră neautorizată. Asemeni lui Irenaeus, dar diametral opus, el spune

despre „cei care ne înfruntă, fiindu-ne adversari”[11], că sunt „neguțători de trupuri”[12], fără simțire, ignoranți, mai răi decât păgânii, căci nu au nicio scuză pentru eroarea lor. Severitatea acestor atacuri asupra „imitației de Biserică” indică probabil un stadiu târziu al controversei. în jurul anului 200 frontul bătăliei fusese trasat: atât creștinii ortodocși, cât și cei gnostici pretindeau să reprezinte adevărata Biserică și se acuzau reciproc a fi niște nechemați, falși confrați și ipocriți.

Cum putea un credincios să-i distingă pe adevărații creștini de cei falși? Ortodocșii și gnosticii ofereau răspunsuri diferite, fiecare grup încercând să definească Biserica într-un mod care să-1 excludă pe celălalt. Creștinii gnostici, care pretindeau că-i reprezintă pe „cei puțini”, trimiteau la criteriile calitative. Protestând față de majoritate, ei insistau că botezul nu face un creștin: potrivit *Evangheliei lui Filip,* mulți oameni „intră în apă și ies fără să fi primit nimic”[13], cu toate acestea pretind că sunt creștini. Nici profesiunea de credință și nici chiar martiriul nu contau ca dovezi: „oricine poate face aceste lucruri”. Mai presus de orice, ei refuzau să identifice Biserica cu comunitatea actuală, vizibilă care, avertizau ei, adesea doar o imită, în schimb, citând o spusă a lui lisus („Prin roadele lor îi veți cunoaște”), ei cereau dovezi de maturitate spirituală pentru a demonstra că o persoană aparține Bisericii.

Dar creștinii ortodocși, la sfârșitul secolului al II-lea, au început să stabilească criterii obiective pentru apartenența la Biserică. Oricine mărturisea Crezul, primea ritualul Botezului, participa la ceremoniile de

venerare și se supunea clerului era acceptat ca un confrate creștin. Urmărind să unifice diversele Biserici risipite prin întreaga lume într-o singură rețea, episcopii au eliminat criteriile calitative ale apartenenței la Biserică. Evaluarea fiecărui candidat pe baza maturității sale spirituale, a înțelegerii sau a sfințeniei personale, cum procedau gnosticii, ar fi cerut o administrație mult mai complexă. în plus, astfel ar fi fost excluși mulți dintre cei care aveau mare nevoie de ce le putea oferi Biserica. Pentru a deveni cu adevărat *catolică* - universală - Biserica respingea orice formă de elitism, încercând să cuprindă în îmbrățișarea ei un număr cât mai mare de oameni. în acest proces, conducătorii Bisericii au creat un cadru clar și simplu, constând din doctrină, ritual și structură politică, dovedindu-se un sistem organizatoric de o uimitoare eficacitate.

Astfel că ortodoxul Ignatius, episcopul Antiohiei, definește Biserica în termenii episcopului, care reprezintă acest sistem:

Nimeni să nu facă nimic din cele ce țin de Biserică fără episcop. O împărtășanie să fie considerată valabilă dacă este săvârșită de episcop sau de persoana numită de acesta... oriunde episcopul oferă (împărtășania) acolo să fie prezenți credincioșii, așa cum oriunde este lisus Hristos, acolo este și Biserica Catolică.[14]

Ca nu cumva vreun „eretic”" să sugereze că Hristos ar putea fi prezent și în lipsa episcopului, Ignatius pune lucrurile la punct:

Nu este îndreptățit să botezi sau să ții o *agape* (ospăț ritualic) în lipsa episcopului... să te alături episcopului înseamnă să te alături Bisericii; să te separi de episcop

înseamnă să te separi nu doar de Biserică, ci și de Dumnezeu însuși.[15]

În afara ierarhiei bisericești, insistă el, „nu există nimic care să poată fi numit Biserică”.[16] Irenaeus, episcop de Lyon, este de acord cu Ignatius că singura Biserică este cea care „păstrează aceeași formă de alcătuire ecleziastică”:

> Adevărata *gnoză* este cea care constă din doctrina apostolilor, din vechea alcătuire *(systema)* a Bisericii din întreaga lume și din natura trupului lui Hristos potrivit cu succesiunea episcopi- lor, prin care ei au transmis ceea ce există acum pretutindeni.[17]

Numai acest sistem, spune Irenaeus, se sprijină pe „stâlpul și temelia” acelor scrieri apostolice cărora el le atribuie autoritatea absolută, mai presus de toate evangheliile Noului Testament. Toate celelalte sunt false, nedemne de încredere și compuse probabil de eretici. Numai Biserica Catolică oferă „un sistem doctrinar desăvârșit”[18], proclamând, așa cum am văzut, un Dumnezeu, creator și Tată al lui Hristos, care s-a întrupat, a suferit, a murit și a înviat trupește din morți. În afara acestei Biserici nu există mântuire: „ea este poarta vieții; toți ceilalți sunt hoți și tâlhari”.[19] Ca purtător de cuvânt al Bisericii lui Dumnezeu, Irenaeus insistă că aceia pe care îi numește eretici se află în afara Bisericii. Toți cei care resping versiunea sa despre adevărul creștin sunt „persoane necredincioase, amăgitori perverși și ipocriți” care „vorbesc mulțimii despre cei din Biserică, numindu-i *catolici* sau *eccleziastici*”.[20] Irenaeus spune că aspiră „să-i convertească la

Biserica lui Dumnezeu”[21], căci îi consideră apostați, mai răi decât păgânii.

Creștinii gnostici, dimpotrivă, afirmă că Biserica adevărată se distinge de cea falsă nu prin raporturile cu clerul, ci prin nivelul de înțelegere a membrilor săi și prin calitatea relațiilor reciproce dintre aceștia. *Apocalipsa lui Petru* declară că „aceia care posedă viață..., întrucât au fost iluminați”[22], disting pentru ei înșiși între adevărat și fals. Aparținând „celorlalți... chemați la cunoaștere *(gnosis)”*[23]*,* ei nu încearcă nici să-i domine pe alții, nici nu se supun episcopilor și diaconilor, acele „canale fără apă”. în schimb ei participă la „înțelepciunea frăției care există cu adevărat..., tovărășia spirituală a celor uniți în împărtășanie”.[24]

Similar, *Al doilea tratat al marelui Seth* declară că trăsătura specifică a adevăratei Biserici este uniunea pe care membrii săi o au cu Dumnezeu și între ei, „uniți pentru totdeauna în prietenie, necunoscând dușmănia, nici răul, ci fiind uniți de *gnoza* mea... (în) prietenia unul față de altul”.[25] A lor este intimitatea conjugală, o „căsătorie spirituală”, căci ei trăiesc „în relații paterne, materne și frățești rționale și în înțelepciune”[26] ca unii care se iubesc între ei ca „spirite înrudite”.[27]

Astfel de viziuni eterice despre „Biserica cerească” sunt în contrast acut cu portretul foarte pământesc al Bisericii oferit de sursele ortodoxe. De ce autorii gnostici au abandonat concretul pentru a descrie Biserica în termeni din domeniul fantasticului și al imaginarului? Conform unor savanți, aceasta ar

dovedi puțina lor înțelegere și nepăsarea în privința relațiilor sociale. Carl Andresen, în recentul și masivul său studiu despre Biserica Creștină primitivă, îi numește „solipsiști religioși", preocupați exclusiv de propria lor dezvoltare spirituală, indiferenți la responsabilitățile sociale ale unei Biserici.[28] Dar sursele mai sus-citate arată că acești gnostici au definit Biserica *exact* în termenii calitativi ai relațiilor dintre membrii săi.

Autorii ortodocși au descris Biserica în termeni con- creți, deoarece acceptau *status quo-ul·,* altfel spus, ei au afirmat că „Biserica" *era* comunitatea reală a celor adunați pentru săvârșirea cultului. Creștinii gnostici nu admiteau acest lucru. Confruntați cu acei membri ai Bisericii pe care îi considerau ignoranți, aroganți sau mânați de interese personale, ei refuzau să admită că întreaga comunitate a credincioșilor, fără nicio altă calificare, constituia „Biserica". Despărțindu-se de majoritate în chestiuni precum valoarea martiriului, ei intenționau să facă distincție între masa credincioșilor și aceia care posedau cu adevărat *gnoza,* între ceea ce numeau imitație sau contrafacere și adevărata Biserică.

Să examinăm, de exemplu, cum dispute specifice cu alți creștini i-au determinat până și pe Hippolytus și Ter- tullian, cei doi adversari îndârjiți ai ereziei, să redefinească pe cont propriu Biserica. Hippolytus împărtășea concepția învățătorului său Irenaeus concepția conform căreia Biserica este singurul purtător al adevărului. Asemeni lui Irenaeus,

Hippolytus a definit acel adevăr prin ceea ce succesiunea apostolică a episcopilor a garantat pe temeiul canonului și al doctrinei Bisericii. Dar, când un diacon pe nume Callistus a fost ales episcop al bisericii sale la Roma,
Hippolytus a protestat vehement. El a publicat o poveste scandaloasă, calomniind integritatea lui Callistus:

Callistus a fost un sclav al lui Carpophorus, un creștin aflat în slujba palatului imperial. Lui Callistus, ca om de aceeași credință, Carpophorus i-a încredințat sume deloc neînsemnate de bani, învățându-1 să obțină câștiguri din activități cămătă- rești. El a luat banii și a pornit afaceri în ce se cheamă Districtul Pieței de Pește. Cu trecerea timpului, nu puține depozite i-au fost încredințate de văduve și confrați... Callistus însă a furat mari sume, ajungând să aibă încurcături bănești.[2]'

Auzind de acest lucru, Carpophorus a cerut o socoteală, dar, spune Hippolytus, Callistus s-a ascuns și a fugit: „găsind în port un vas gata de plecare, el s-a îmbarcat cu intenția să meargă oriunde s-ar întâmpla ca acesta să ancoreze".[30] Când stăpânul său l-a urmărit pe vas, Callistus a știut că este prins și, în disperare, a sărit peste bord. Salvat împotriva voinței sale de către marinari, în strigătele de încurajare ale mulțimii de pe țărm, el i-a fost predat lui Carpophorus, adus înapoi la Roma și condamnat la muncă silnică. După câte se pare, Hippolytus a încercat să explice cum a ajuns Callistus să fie întemnițat și torturat, căci mulți îl venerau ca pe un martir; Hippolytus susținea, în schimb, că este un criminal. De asemenea, Hippolytus a ridicat obiecții

la concepțiile lui Callistus despre Treime și a găsit că politica sa de a extinde iertarea păcatelor Ia transgresiunile sexuale este de un „laxism” șocant. El l-a mai denunțat pe Callistus, fostul sclav, că le-a permis credincioșilor să-și reglementeze legăturile cu propriii lor sclavi recunoscându-le drept căsătorii valabile.

Dar Hippolytus s-a aflat în minoritate. Cei mai mulți creștini romani îl respectau pe Callistus ca învățător și martir, i-au aprobat măsurile și l-au ales episcop. Acum, când Callistus era în fruntea Bisericii Romane, Hippolytus a decis să se desprindă de ea. în acest proces el a folosit împotriva episcopului aceleași tehnici polemice pe care Irenaeus îl învățase să le utilizeze împotriva gnosticilor. Așa cum Irenaeus a delimitat anumite grupuri de creștini ca fiind eretice și le-a numit după învățătorii lor („valentinieni”, „simonieni” etc.), tot astfel Hippolytus l-a acuzat pe Callistus că-i învață pe alții erezia și i-a caracterizat pe adepții săi cu numele de „callistieni”, ca și cum ar fi fost o sectă separată de „Biserica” pe care Hippolytus însuși pretindea că o reprezintă.

Cum își putea Hippolytus justifica pretenția de a reprezenta Biserica, în condițiile în care el și puținii săi aderenți atacau majoritatea creștinilor romani și pe episcopul lor? El a explicat că majoritatea „creștinilor autointitulați” erau incapabili să-și înalțe viața la standardul *adevăratei* Biserici, ce consta din „comunitatea acelora care trăiesc în sfințenie”. Asemeni adversarilor săi gnostici, refuzând

identificarea Bisericii cu ierarhia bisericească, el o caracteriza în termenii calității spirituale a membrilor ei.

Tertullian a reprezentat un caz și mai dramatic. Atât timp cât s-a considerat pe sine un „creștin catolic", el a definit Biserica la fel ca Irenaeus. Scriind *Obiecții de căpătâi împotriva ereticilor,* Tertullian a proclamat că numai Biserica sa este purtătoarea regulii apostolice de credință, numai ea venerează canonul Scripturilor și poartă prin ierarhia ei ecleziastică autoritatea succesiunii apostolice. Asemeni lui Irenaeus, Tertullian i-a acuzat pe eretici că violează toate aceste granițe. El se plânge că ei au refuzat pur și simplu să accepte regula de credință, așa cum au făcut alții: în schimb, i-au provocat pe alții să ridice probleme teologice, când ei înșiși nu avea răspunsuri,

fiind gata să admită, cu sinceritate, despre anumite aspecte ale credinței lor: „Asta nu-i așa", „Asta o văd altfel" și „Nu admit asta".[31]

Tertullian previne că astfel de întrebări duc la erezie: „Această regulă... a fost stabilită de Hristos și nu ridică printre noi alte întrebări decât cele introduse de erezie și care îi fac pe oameni eretici !"[32] De asemenea el îi acuză pe eretici că nu se limitează la Scripturile Noului Testament: ei fie au adăugat scrieri noi, fie au contestat interpretarea ortodoxă a textelor esențiale.[33] Mai mult, cum am notat deja, el îi condamnă pe eretici ca fiind „o tabără de rebeli" care refuză să se supună autorității episcopului. Argumentând în favoarea unei ordini stricte a ascultării și

supunerii, el conchide că „mărturia disciplinei mai aspre care există printre noi e dovada suplimentară a adevărului”.[34]

în felul acesta vorbește Tertullian catolicul. Dar la sfârșitul vieții, când intensa sa fervoare l-a împins să rupă legăturile cu comunitatea ortodoxă, el a respins-o și înfierat-o ca fiind doar o Biserică „psihologică”. El s-a alăturat în schimb mișcării montaniste, ai cărei aderenți o numeau „noua profeție”, pretinzând că este inspirată de Duhul Sfânt. în acea perioadă Tertullian a început să facă

o distincție clară între Biserica empirică și o altă viziune, spirituală, a Bisericii. El nu mai definește Biserica în termenii organizării sale ecleziastice, ci doar ai spiritului care îi sanctifică pe membrii individuali. Comunitatea catolică o disprețuiește ca fiind „Biserica unui număr de episcopi”:

Căci Biserica însăși, de drept și în primul rând, este duh, în care există treimea unei singure dumnezeiri, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt... Biserica se întemeiază acolo unde Domnul are de gând - o Biserică spirituală pentru oameni spirituali - *nu* Biserica unui număr de episcopi![35]

Ce i-a îndemnat pe disidenții creștinismului catolic să mențină sau să dezvolte astfel de descrieri vizionare ale Bisericii? Erau viziunile acestea „desprinse de pământ” datorită interesului lor pentru speculațiile teoretice? Dimpotrivă, motivațiile lor erau uneori tradiționale și polemice, iar câteodată politice. Ei erau convinși că „Biserica văzută” - actuala rețea a comunităților catolice - fie greșea de

la bun început, fie se rătăcise pe parcurs. Adevărata Biserică, dimpotrivă, era „nevăzută”: numai membrii ei își dădeau seama cine face parte și cine nu. Ideea disidenților despre o Biserică nevăzută era menită să se opună pretențiilor acelora care spuneau că reprezintă Biserica universală. Martin Luther a făcut aceeași mișcare 1 300 de ani mai târziu. Când devoțiunea sa față de Biserica Catolică s-a schimbat în critică, apoi în respingere, el a început să insiste, împreună cu alți reformatori protestanți, că adevărata Biserică era „nevăzută”, altfel spus, nu coincidea cu catolicismul.

Autorul gnostic al *Mărturiei Adevărului* l-ar fi aprobat pe Luther, mergând însă mult mai departe. El respinge drept false toate semnele distinctive ale creștinismului ecleziastic. Supunerea față de ierarhia clericală cere credincioșilor să urmeze niște „călăuze oarbe” a căror autoritate provine de la creatorul răuvoitor. Conformarea la regula credinței încearcă să-i limiteze pe toți creștinii la o ideologie inferioară: „Ei spun: «(Și un înger) de-ar veni din ceruri, dacă vă predică altceva decât vă predicăm noi, să fie blestemat!»”[36] Credința în Sfintele Taine este dovada unei gândiri magice și naive: creștinii catolici practică Botezul ca pe un rit de inițiere care le garantează „nădejdea de mântuire”[37], închipuindu-și că numai aceia care primesc botezul sunt „hărăziți Vieții”.[38]

împotriva unor astfel de „minciuni” gnosticul declară că „aceasta, prin urmare, este *adevărata*

mărturie: când omul se cunoaște pe sine și pe Dumnezeu, care este mai presus de adevăr, el va fi mântuit”.[39] Numai cei care recunosc că au trăit în ignoranță și învață să se elibereze descoperind cine sunt ei cu adevărat au experiența Iluminării ca o nouă viață, ca o „înviere”. Ritualurile fizice precum Botezul devin irelevante, căci „botezul adevărului este ceva diferit; el se obține renunțând la lume”.[40]

împotriva acelora care pretindeau accesul exclusiv la adevăr, care urmau legea și autoritatea și care-și plasau credința în ritual, acest autor oferă propria sa viziune: „Oricine în stare să renunțe la acestea (bani și relații sexuale) dovedește (că) este din generația (Fiului Omului) și că are puterea să-I condamne”.[41] Asemeni lui Hippolytus și Tertullian, dar mai radical decât ei, acest învățător elogiază abstinența sexuală și renunțarea economică drept semnele distinctive ale adevăratului creștin.

învățătura autorității, un alt text descoperit la Nag Hammadi, atacă, de asemenea, vehement creștinismul catolic. Autorul relatează povestea sufletului, care inițial a venit din cer, din „plenitudinea ființei”[42], dar, când „a fost azvârlit în trup”[43] a resimțit dorința senzuală, patimile, ura și invidia. Alegoria se referă în mod clar la lupta individuală a sufletului împotriva patimilor și a păcatului; limbajul expunerii sugerează însă și o referință socială, mai largă. Se relatează bătălia acelora care sunt spirituali, înrudiți cu sufletul (cu care autorul se identifică) contra acelora esențialmente străini de ea. Autorul arată că unii

dintre cei numiți „frații noștri” și care pretindeau că sunt creștini erau, de fapt, străini. Deși „li s-a predicat cuvântul”[44] și ei au auzit „chemarea”[45] și au săvârșit acte de venerare, acești creștini autoproclamați erau „mai răi... decât păgânii”[46], care aveau cel puțin o scuză pentru ignoranța lor.

Ce acuzații le aduc gnosticii acestor credincioși? în primul rând, că ei „nu-1 caută pe Dumnezeu”.[47] Gnosticul înțelege mesajul lui Hristos nu ca oferind un set de răspunsuri, ci ca o încurajare de a se angaja într-un proces de căutare: „caută și întreabă-te despre căile pe care se cuvine să le urmezi, căci nu este nimic mai bun ca aceasta”.[48] Sufletul rațional aspiră

să vadă cu mintea, să perceapă cele înrudite cu ea și să afle care îi sunt rădăcinile... pentru a putea primi ce este al ei...[49]

Care este rezultatul? Autorul declară că se ajunge la desăvârșire:

...sufletul rațional care s-a epuizat în căutare a învățat despre Dumnezeu. S-a trudit din greu întrebându-se, îndurând suferința în trup, chinuindu-și picioarele ca să-i urmeze pe evan- gheliști, învățând despre Cel Nepătruns..., și-a aflat liniștea în cel care este liniște. S-a culcat în camera miresei. A mâncat la ospățul după care flămânzise... A găsit ceea ce căutase.[50]

Aceia care sunt gnostici pășesc pe calea acestei căutări. Dar creștinii negnostici „nu caută”:

...aceștia - cei care sunt ignoranți - nu-1 caută pe Dumnezeu..., ei nu se întreabă despre Dumnezeu..., omul fără simțire aude chemarea, dar ignoră locul către

care a fost chemat. Iar în timpul predicii el nu se întreabă: „Unde este templul în care trebuie să merg să mă-nchin?”[51]

Cei care doar cred predica pe care o aud, fără să pună întrebări, și care acceptă cultul ce le este oferit nu numai că rămân ignoranți, dar, „găsind pe altcineva care se întreabă asupra mântuirii sale”[52], ei acționează numaidecât pentru a-1 cenzura și a-1 reduce la tăcere.

în al doilea rând, acești „dușmani” afirmă despre ei înșiși că sunt „păstorul” sufletului:

...Ei nu au realizat că ea [mintea] are un corp spiritual, invizibil; ei gândesc: „Noi suntem păstorul, cel care o hrănește”. Dar ei nu-și dau seama că ea cunoaște o altă cale, care lor le este ascunsă. Pe aceasta a învățat-o în *gnoză* de la adevăratul ei păstor.[53]

Folosind termenul comun pentru episcop *(poimen,* „păstor”), autorul se referă, după câte se pare, la membrii clerului: aceștia nu știau că creștinul gnostic avea acces direct la Hristos însuși, adevăratul păstor al sufletului, și nu avea nevoie de călăuzirea lor. Nici nu-și dădeau seama acești pretinși păstori că adevărata Biserică nu era cea vizibilă (comunitatea asupra căreia prezidează ei), ci „ea are un trup spiritual, nevăzut”[54], altfel spus, îi include numai pe cei spirituali. Numai Hristos și ei înșiși știau cine sunt. Mai mult, acești „străini” se complăceau să bea vin, să aibă relații sexuale și se ocupau cu treburi de rând, precum păgânii. Ca să-și justifice comportamentul, ei îi oprimau și-i calomniau pe cei care obținuseră *gnoza* și care practicau renunțarea totală. Gnosticul declară:

...nu ne interesează câtuși de puțin când ei (ne vorbesc de rău). Și nu-i băgăm în seamă atunci când ne blestemă. Când ne aruncă ocări în față, noi îi privim și nu le răspundem. Căci ei se ocupă de treburile lor, în timp ce noi umblăm înfometați și însetați...[56]

Acești „dușmani", sunt de acord, urmau tipul de sfat pe care conducătorii ortodocși precum Irenaeus, Tertulli- an sau Hippolytus îl recomandau în relațiile cu ereticii, în primul rând, ei refuzau să supună cercetării regula de credință și doctrina comună. Tertullian previne că „ereticii și filosofii" pun aceleași întrebări și îi îndeamnă pe credincioși să-i respingă deopotrivă:

în lături cu toate încercările de a produce un creștinism amestecat într-o compoziție stoică, platonică sau dialectică! Nu vrem dispute curioase odată ce-1 avem pe lisus Hristos, nici de iscodiri, odată ce avem bucuria evangheliei! Cu credința noastră, nu avem nevoie de vreo alta.

El se plânge că ereticii primesc bucuroși pe oricine li se alătură, „căci nu le pasă cât de diferit abordează aceștia subiectele", atât timp cât se întâlnesc cu toții pentru a se apropia de „cetatea singurului adevăr".[57] Metafora lor indică totuși că gnosticii nu erau nici relativiști, nici sceptici. Asemeni ortodocșilor, ei căutau „singurul adevăr". Dar gnosticii tindeau să privească toate doctrinele, speculațiile și miturile - ale lor la fel ca și ale altora - doar ca aproximări ale adevărului. Ortodocșii, dimpotrivă, au ajuns să identifice propria lor doctrină cu adevărul însuși - unica formă legitimă a credinței creștine. Tertullian admite că ereticii pretindeau să

urmeze sfatul lui Iisus („Căutați și veți găsi; bateți și vi se va deschide”)[58]. Dar aceasta înseamnă, spune el, că Hristos a predicat „un lucru bine statornicit” și care este conținut în regula de credință. Odată ce a găsit și crezut aceasta, creștinul nu mai are nimic de căutat:

> în lături cu cel care caută unde nu găsește; căci el caută unde nu e nimic de găsit. în lături cu cel care veșnic bate; căci nu i se va deschide niciodată, fiindcă el bate unde nu e nimeni care să-i deschidă. în lături cu cel care veșnic întreabă, căci nu va fi niciodată auzit, fiindcă el întreabă pe cineva care nu aude.[59]

Irenaeus este de acord: „Urmând această cale, el va cerceta mereu, dar nu va găsi niciodată, căci a respins metoda însăși prin care să descopere”.[60] Singurul drum sigur și corect, spune el, este să se accepte cu încredere învățătura Bisericii, recunoscând limitele înțelegerii omenești.

Așa cum am văzut, acești „dușmani” ai gnosticilor au urmat sfatul părinților Bisericii susținând supremația clerului asupra creștinilor gnostici. De asemenea, pe gnosticii „impenitenți” i-au tratat ca străini de credința creștină; și, în sfârșit, au afirmat superioritatea unei ocupații obișnuite și a vieții de familie în raport cu ascetismul radical.

În timp ce creștinii catolici și gnosticii radicali au adoptat poziții opuse, fiecare pretinzând că reprezintă Biserica și fiecare denunțându-i pe ceilalți ca eretici, valentinienii au adoptat o poziție intermediară. Rezistând încercării ortodoxe de a-i califica drept străini de creștinism, ei s-au identificat ca membrii deplini ai Bisericii. Dar valentinienii au

angajat o dispută aprinsă între ei pe tema contrară - a statutului creștinilor *catolici.* Dezacordul lor în această problemă a fost atât de serios, încât s-a încheiat cu scindarea adepților lui Valentinus în două facțiuni diferite.

Oare creștinii catolici făceau parte din Biserică, „trupul lui Hristos”? Ramura răsăriteană a valentinienilor spunea că *nu.* Ei susțineau că „trupul lui Hristos”, Biserica, era „pur spiritual”, constând numai din aceia care erau spirituali, care primiseră *gnoza.* Theodotus, marele învățător al școlii răsăritene, definea Biserica drept „spița celor aleși”[61], a celor „aleși înainte de întemeierea lumii”.[62] Mântuirea acestora era sigură, predestinată și exclusivă. Asemeni lui Tertullian, în anii săi târzii, Theodotus învăța că numai cei care au primit inspirația spirituală directă aparțineau „Bisericii spirituale”.[63]

Dar Ptolemeu și Heracleon, principalii învățători ai școlii apusene a valentinienilor, nu erau de acord. Contrar lui Theodotus, ei au pretins că „trupul lui Hristos”, Biserica, este alcătuită din două elemente distincte: unul spiritual, celălalt nespiritual. Aceasta înseamnă, au explicat ei, că creștinii gnostici *și* cei negnostici stau în aceeași Biserică. Citând spusa lui Iisus că „mulți sunt chemați, puțini aleși”, ei au explicat cum creștinilor cărora le lipsește *gnoza* - fiind de departe majoritatea - erau cei mulți chemați. Ei înșiși, în calitate de creștini gnostici, aparțineau celor puțini care au fost aleși. Potrivit lui Heracleon, Dumnezeu le dăruise înțelegerea spirituală de dragul celorlalți, astfel încât să fie în stare să-i învețe pe cei

mulți și să-i aducă la *gnoză.*[M]

învățătorul gnostic Ptolemeu admitea acest lucru: Hristos i-a amestecat în Biserică pe creștinii spirituali și pe cei nespirituali, astfel ca până la urmă toți să poată deveni spirituali.[65] între timp, ambii aparțineau aceleiași Biserici; ambii erau botezați; ambii participau la celebrarea liturghiei; ambii mărturiseau același lucru. Ce îi deosebea era nivelul înțelegerii. Creștinii neinițiați îl adorau în mod greșit pe Creator, ca și cum ar fi fost Dumnezeu; ei credeau în Hristos ca fiind cel care îi va salva de păcat și care a înviat trupește din morți: ei l-au acceptat prin credință, dar fără să înțeleagă misterul naturii sale sau a lor. Dar cei care au mers mai departe pentru a primi *gnoza* au ajuns să recunoască în Hristos pe trimisul Tatălui Adevărului, a cărui venire le-a dezvăluit că propria lor natură era identică cu a lui și cu a lui Dumnezeu.

Pentru a ilustra relația lor, Heracleon oferă o interpretare simbolică a Bisericii ca templu: creștinii de rând, care nu erau încă gnostici, săvârșeau cultul asemeni levi- ților, în curtea templului, excluși de la mister. Numai cei care aveau *gnoza* puteau să pătrundă în „Sfânta Sfintelor", care semnifica locul „unde cei care sunt spirituali îl adoră pe Dumnezeu". Așadar, un singur templu - Biserica - a îmbrățișat ambele locuri de cult.[66]

Autorul valentinian al *Interpretării gnoziei* este de acord cu această viziune. El arată că, deși Iisus a venit în lume și a murit pentru „Biserica muritorilor"[67], acum această Biserică, „locul credinței", a fost scindată și divizată în două

facțiuni.[68] Unii membri primiseră daruri spirituale - puteri tămăduitoare, profetice și mai presus de toate *gnoză -,* alții nu. Acest învățător își exprimă pre-ocuparea că această situație a provocat adesea ostilitate și neînțelegere. Cei avansați spiritual tindeau să se îndepărteze de aceia pe care îi considerau creștini „ignoranți" și ezitau să-și împărtășească intuițiile cu ei. Cei lipsiți de inspirație spirituală îi invidiau pe aceia care vorbeau în public în timpul serviciului religios, care profetizau, îi învățau ori îi vindecau pe alții.[69]

Autorul se adresează întregii comunități în încercarea de a-i reconcilia pe creștinii gnostici cu cei negnostici. Recurgând la o metaforă tradițională, el le reamintește că toți credincioșii sunt membrii Bisericii, „trupul lui Hristos". în primul rând el reamintește cuvintele lui Pavel:

Căci - după cum trupul este unul și are multe mădulare, și după cum toate mădularele trupului, măcar că sunt mai multe, sunt un singur trup - tot așa este și Hristos... Ochiul nu poate zice mâinii: „N-am trebuință de tine", nici capul nu poate zice picioarelor: „N-am trebuință de voi".[70]

După care el continuă să le predice acelora care se simt inferiori, lipsiți de puteri spirituale, care nu sunt încă inițiați gnostici:

...Nu acuzați Capul vostru (Hristos) că nu v-a făcut pe voi ochi, ci deget; și nu fiți invidioși pe cei care au fost făcuți ochi sau mână, sau picior, ci fiți recunoscători că nu sunteți în afara trupului.[71]

Acelora care sunt spirituali, care au *gnoză* și care au primit „daruri", el le spune:

...Are cineva dintre voi darul profeției? Să-l împărtășească fără șovăire. Nu vă apropiați de fratele vostru cu invidie... Cum știți (că cineva) este ignorant?... (Voi) sunteți cei ignoranți atunci când (îi urâți) și sunteți invidioși pe ei.[72]

Asemeni lui Pavel, el îi îndeamnă pe toți membrii să se iubească unii pe alții, să lucreze și să sufere împreună, creștini maturi și imaturi deopotrivă, gnostici și credincioși de rând și „să participe la (adevărata) armonie".[73] Potrivit școlii apusene a valentinienilor gnostici, „Biserica" deci includea comunitatea creștinilor catolici, dar nu se limita la ei. Majoritatea creștinilor, pretindeau ei, nici măcar nu percepeau elementul cel mai important al Bisericii, care consta din toți cei care aveau *gnoză.*

Din punctul de vedere al episcopului, poziția gnostică era, bineînțeles, revoltătoare. Ereticii aceștia îi contestau dreptul de a defini ceea ce el considera propria sa Biserică; ei aveau îndrăzneala să pună în discuție apartenența creștinilor catolici; și pretindeau că gruparea lor forma nucleul esențial, „Biserica spirituală". Respingând un asemenea elitism religios, conducătorii ortodocșii încercau în schimb să construiască o Biserică *universală.* Dornici să deschidă această Biserică tuturor, ei acceptau bucuroși membri din toate clasele sociale, de orice rasă sau origine culturală, educați sau analfabeți, mai precis, pe oricine era dispus să recunoască sistemul lor de organizare. Episcopii trăgeau o linie de demarcație clară față de cei care contestau oricare dintre cele trei elemente ale acestui sistem: doctrina,

ritualul și ierarhia clericală, și gnosticii le contestau pe toate. Numai prin suprimarea gnosticismului au stabilit conducătorii ortodocși acel sistem de organizare care i-a unit pe toți credincioșii într-o singură structură instituțională. Ei nu admiteau nicio distincție între membri de categoria întâi și a doua, alta decât cea dintre clerici și laici, nici nu-i tolerau pe cei care pretindeau să fie scutiți de conformismul doctrinal, de participarea la ritual și de supunerea la ordinea administrată de preoți și episcopi. Bisericile gnostice, care au respins acest sistem în favoarea unor forme mai subiective de afiliere religioasă au supraviețuit, ca Biserici, doar câteva sute de ani.

CAPITOLUL VI

Gnoza: autocunoașterea ca o cunoaștere a lui Dumnezeu

„...Doamne”, i-a zis Toma, „nu știm unde Te duci; cum putem să aflăm calea într-acolo?” Iisus i-a zis: „Eu sunt calea, adevărul și viața. Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine”.[1]

Evanghelia lui Ioan, care conține aceste cuvinte, este o carte remarcabilă, pe care mulți creștini gnostici și-o revendicau, folosind-o ca sursă de primă mână pentru învățătura gnostică.[2] Cu toate acestea, Biserica în formare, în pofida unei anumite opoziții ortodoxe, l-a inclus pe Ioan în Noul Testament. Ce făcea ca Ioan să fie acceptat drept „ortodox”? De ce l-a acceptat Biserica pe Ioan respingând în același timp scrieri precum *Evanghelia lui Toma* sau *Dialogul Mântuitorului?* Examinând aceste întrebări, să ne

amintim că oricine străbate Statele Unite este posibil să vadă panouri ce proclamă acest citat din Ioan, panouri create de oricare dintre bisericile locale. Scopul lor este clar: arătând că se poate ajunge la Dumnezeu numai prin lisus, implicația acestor cuvinte, în contextul lor contemporan, este că se poate ajunge la lisus numai prin Biserică. Similar, în primele secole ale acestei ere, creștinii preocupați să consolideze Biserica instituțională puteau găsi sprijin în loan.Sursele gnostice oferă o perspectivă religioasă diferită. Potrivit *Dialogului Mântuitorului,* de exemplu, când discipolii i-au pus lui lisus aceeași întrebare („Care este locul către care vom merge?"), el a răspuns: „Locul la care puteți ajunge se află acolo|"[3] *Evanghelia lui Toma* relatează că, atunci când discipolii l-au întrebat pe lisus încotro trebuie să meargă, el nu a răspuns decât că: „într-un om al luminii este lumină și aceasta luminează întreaga lume. Dacă nu strălucește, el este întuneric".[4] Departe de a legitima vreo instituție, ambele spuse te îndreaptă către tine însuți, către capacitatea lăuntrică de a-ți găsi propria direcție, către „lumina interioară".

Contrastul schițat mai sus este, bineînțeles, oarecum simplist. Adepții lui Valentinus au demonstrat - convingător - că multe spuse și povestiri din Ioan puteau duce la o astfel de interpretare. Dar creștini precum Irenaeus au decis, după câte se pare, că *Evanghelia lui Ioan* (mai ales, poate, dacă este plasată după Matei, Marcu și Luca) putea servi nevoile instituției în formare.

Odată ce Biserica s-a organizat politic, ea putea admite în interiorul său multe idei și practici contradictorii, atât timp cât elementele disputate îi susțineau elementele instituționale de bază. în secolele al III-lea și al IV-lea, de exemplu, sute de creștini catolici au adoptat forme ascetice de autodisciplină, căutând înțelegerea religioasă prin singurătate, viziuni și experiență extatică. (Termenii „monah" și „monastic" provin din cuvântul grecesc *monachos,* însemnând „solitar" sau „singur", folosit frecvent *âe Evanghelia lui Toma* pentru a-i descrie pe gnostici.) în loc să excludă mișcarea monastică, în secolul al IV-lea Biserica a acționat în sensul aducerii călugărilor sub autoritatea episcopală. Savantul Frederik Wisse a sugerat că monahii de la mănăstirea Sf. Pachomius, în preajma stâncilor unde au fost găsite textele, puteau să fi inclus scrierile de la Nag Hammadi în biblioteca lor devoțională.[5] Dar în anul 367, când Athanasius, puternicul arhiepiscop de Alexandria, a trimis un ordin de a se epura toate „cărțile apocrife" de tendințele „eretice", se poate ca unul (sau mai mulți) călugări să fi ascuns prețioasele manuscrise în vasul de lut, îngropându-le pe faleza de la Jabal al-Tarif, unde Muhammad 'Aii le-a găsit 1600 de ani mai târziu.

Mai mult, pe măsură ce Biserica, la început fărâmițată în interior, a devenit o unitate politică între anii 150 și 400, conducătorii ei au început să-i trateze pe oponenți - un spectru de grupări și mai diverse - ca și cum aceștia ar fi constituit și ei o unitate politică *adversă.* Când Irenaeus i-a denunțat

pe eretici ca fiind „gnostici”[6], el s-a referit mai puțin la un acord doctrinar între ei (într-adevăr, el i-a criticat adesea pentru varietatea credințelor lor), cât la faptul că toți refuzau să accepte autoritatea clerului, Crezul și canonul Noului Testament.

Ce aveau în comun - dacă aveau ceva - diversele grupuri numite de Irenaeus „gnostice”? Sau, ca să formulăm altfel întrebarea, ce au în comun diferitele texte descoperite la Nag Hammadi? Niciun răspuns simplu nu ar putea să acopere toată diversitatea de grupări atacate de ortodocși sau toată diversitatea textelor din colecția Nag Hammadi. Sugestia mea este că problema pusă de gnosticism, din punct de vedere ortodox, nu era doar frecventul dezacord dintre gnostici și majoritate pe teme specifice precum cele examinate mai sus - organizarea autorității, participarea femeilor, martiriul: ortodocșii recunoșteau că aceia pe care îi numeau „gnostici” împărtășeau o perspectivă religioasă fundamentală care rămânea în antiteză cu pretențiile Bisericii instituționale.

Creștinii ortodocși insistau că omenirea are nevoie de o cale care îi depășește puterile - o cale dată de divinitate - pentru a se apropia de Dumnezeu. Și aceasta, declarau ei, Biserica Catolică a oferit-o acelora care ar fi pierduți fără ea: „Nu există mântuire în afara Bisericii”. Convingerea lor se baza pe premisa că omenirea a fost creată de Dumnezeu. în cuvintele lui Irenaeus: „în această privință, Dumnezeu se deosebește de omenire; Dumnezeu creează, iar omenirea este creată”.[7] Unul este agentul inițiator, cealaltă este recipientul pasiv; unul este „absolut perfect în toate lucrurile”[8], omnipotent, infinit, cealaltă este o creatură imperfectă și finită.

Filosoful Justin Martirul spune că, atunci când și-a dat seama de marea deosebire dintre mintea omenească și Dumnezeu, l-a părăsit pe Platon și a devenit filosof creștin. El povestește că înaintea convertirii sale un bătrân i-a contestat supoziția fundamentală, între- bându-1: „Ce afinitate deci există între noi și Dumnezeu? Sufletul este și el divin și nemuritor, parte a acelei minți întru totul regale?" Vorbind ca un discipol al lui Platon, Justin a răspuns fără ezitare: „Desigur".[9] Dar, când următoarea întrebare a bătrânului l-a făcut să se îndoiască de această certitudine, el și-a dat seama, după spusele sale, că

mintea omenească nu-1 putea găsi pe Dumnezeu în sine și avea nevoie să fie iluminată de revelația divină prin intermediul Scripturilor și al credinței proclamate în biserică.

Dar unii creștini gnostici au mers atât de departe încât să pretindă că omenirea l-a creat pe Dumnezeu și astfel, din propriul ei potențial lăuntric, a descoperit pentru sine revelația adevărului. Această convingere poate susține comentariul ironic din *Evanghelia lui Filip:*

...Dumnezeu a creat omenirea; (dar acum ființele omenești) îl creează pe Dumnezeu. Astfel decurg lucrurile în lume - oamenii făuresc zeii, apoi își adoră creația. Ar fi mai just ca zeii să-i adore pe oameni![10]

Gnosticul Valentinus învăța că omenirea însăși manifestă viața divină și revelația divină. Biserica, spune el, constă din acea parte a omenirii care recunoaște și celebrează originea sa divină.[11] Dar Valentinus nu a folosit termenul în accepțiunea sa contemporană, ca referire la rasa umană luată în ansamblu. în schimb, el și adepții săi predicau despre *Anthropos* (tradus aici ca „omenire") ca fiind natura

subiacentă a acelei entități colective, arhetipul sau esența spirituală a ființei omenești. în acest sens, unii dintre adepții lui Valentinus, „aceia... considerați mai pricepuți”[12] decât restul, erau întru totul de acord cu învățătorul Colorbasus, care spunea că, atunci când Dumnezeu s-a revelat, El s-a revelat în forma lui *Anthropos.* Alții, relatează Irenaeus, susțineau că

> tatăl primordial al totului, ființa primordială și incomprehensibilul primordial, este numit *Anthropos...* și că acesta este misterul cel măreț și profund, anume că puterea care este mai presus de toate celelalte și care le conține pe toate celelalte în îmbrățișarea ei se numește *Anthropos.*[13]

Din acest motiv, explicau acești gnostici, Mântuitorul s-a numit pe sine „Fiul Omului” (adică, Fiul lui *Anthropos).*[14] Gnosticii sethieni, care îl numeau pe creator laldabaoth (nume provenit după câte se pare din mistica iudaică, dar care aici indică statutul său inferior), spuneau că din acest motiv, când creatorul,

> laldabaoth, devenind trufaș în spirit, s-a fălit față de toți cei aflați mai prejos de el, arătând că „Eu sunt tatăl și Dumnezeu și mai presus de mine nu este nimeni”, mama sa, auzindu-1 vorbind astfel, a strigat către el: „Nu minți, laldabaoth; căci tatăl tuturor, *Anthropos* primordial, este mai presus de tine și la fel este *Anthropos,* fiul lui *Anthropos”.*[15]

în cuvintele altui valentinian, deoarece ființele omenești au creat întregul limbaj al experienței religioase, omenirea a creat, într-adevăr, lumea divină: „...și acesta *{Anthropos)* este cu adevărat Dumnezeu peste toți”.

Mulți gnostici ar fi fost prin urmare de acord cu

Ludwig Feuerbach, psihologul din secolul al XIX-lea, că „teologia este, în fapt, antropologie” (termenul provine, firește, de la *Anthropos* și înseamnă „studiul omenirii”). Pentru gnostici, explorarea psyc/ze-ului a devenit în mod explicit ceea ce pentru mulți oameni din zilele noastre este în mod implicit o căutare religioasă. Unii dintre cei care-și căutau propria direcție interioară, precum gnosticii radicali, resping instituțiile religioase acestea fiind o piedică în calea progresului lor. Alții, precum valentinienii, participă de bunăvoie la ele, deși ei privesc Biserica mai mult ca pe un instrument descoperit de ei înșiși decât ca pe necesara „arcă a salvării”.

Pe lângă faptul că îl defineau în moduri opuse pe Dumnezeu, gnosticii și creștinii ortodocși puneau condiției umane diagnostice foarte diferite. Ortodocșii urmau învățătura iudaică tradițională, conform căreia, în afara deosebirii de esență, omenirea este separată de Dumnezeu și prin păcatul omenesc. Termenul din Noul Testament pentru păcat, *hamartia,* provine din tirul cu arcul; literal el înseamnă „a rata ținta”. Sursele neotestamentare ne învață că suferim mizerii fizice și mentale, deoarece nu reușim să atingem ținta morală către care tindem: „Căci toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu”.[16] Astfel, potrivit *Evangheliei luiMarcu,* când lisus a venit să reconcilieze omenirea cu Dumnezeu, el a anunțat: „S-a împlinit vremea și împărăția lui Dumnezeu este aproape. Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie”[17] Marcu anunță că numai lisus poate oferi tămăduire și iertarea păcatelor; doar cei

care îi primesc mesajul cu credință au experiența eliberării. *Evanghelia lui Ioan* exprimă situația disperată a omenirii despărțite de Mântuitor:

> Dumnezeu, în adevăr, n-a trimis pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca lumea să fie mântuită prin El. Oricine crede în El nu este judecat; dar cine nu crede a și fost judecat, pentru că n-a crezut în Numele singurului Fiu al lui Dumnezeu.[18]

Mulți gnostici insistau, dimpotrivă, că ignoranța, nu păcatul, conduce persoana către suferință. Mișcarea gnostică are anumite afinități cu metodele contemporane de explorare a sinelui prin tehnicile psihoterapeutice. Atât gnosticismul, cât și psihoterapia atribuie cea mai mare valoare cunoașterii, a acelei autocunoașteri care este introspecția. Ele sunt de acord că, în lipsa acesteia, o persoană are senzația că este mânată de impulsuri pe care nu le înțelege. Valentinus a exprimat aceasta într-un mit. El povestește cum a apărut lumea atunci când înțelepciunea, Mama tuturor ființelor, i-a dat naștere din propria sa suferință. Cele patru elemente despre care filosofii greci spuneau că alcătuiesc lumea - pământul, aerul, focul și apa - sunt forme concrete ale experiențelor Mamei tuturor ființelor:
*

> Astfel pământul s-a ivit din tulburarea ei, apa din spaima ei; aerul din concentrarea mâhnirii ei; în timp ce focul... era inerent în toate aceste elemente... așa cum ignoranța zăcea ascunsă în aceste trei suferințe.[19]

Așadar, lumea s-a născut din suferință. (Cuvântul grecesc *pathos,* tradus aici prin „suferință”, are, de asemenea, sensul de a fi receptorul pasiv, nu

inițiatorul experienței cuiva.) în *Evanghelia Adevărului,* Valentinus sau unul dintre adepții săi povestește o versiune diferită a mitului:

> ...Ignoranța... a adus cu sine chinul și spaima. Și chinul s-a învârtoșat precum o ceață, încât nimeni nu mai era în stare să vadă. Din această pricină eroarea este puternică...[20]

Mulți oameni trăiesc așadar în uitare sau, exprimat printr-un termen contemporan, în inconștiență. Rămânând inconștienți de propriul lor sine, aceștia „nu au rădăcini”.[21] *Evanghelia Adevărului* descrie o astfel de existență ca pe un coșmar. Cei care îl trăiesc au experiența „groazei, confuziei, nestatorniciei, îndoielii și sfâșierii”, fiind prinși în „multe iluzii”.[22] Astfel, potrivit pasajului numit de sa- vanți „parabola coșmarului”, ei trăiesc

> ca și cum ar fi cufundați în somn și ar avea vise tulburătoare. Fie (există) un loc către care ei aleargă sau, vlăguiți, revin din urmărirea altora, fie sunt primii în împărțirea de lovituri sau primesc ei înșiși lovituri, sau au căzut din locuri înalte, sau se ridică în aer, deși nici măcar nu au aripi. Apoi, uneori (este ca și cum), cineva i-ar ucide, deși nu-i urmărește nimeni, sau ei înșiși sunt cei care-și ucid vecinii, căci sunt mânjiți de sângele lor. Când cei care trec prin toate acestea se trezesc, nu văd nimic, ei care s-au aflat în vâltoarea frământărilor, căci ele nu există. La fel se întâmplă cu cei care se leapădă de ignoranță ca de somn, lăsând în urmă (lucrările ei) asemeni unui vis în noapte... Astfel a făcut fiecare în vremea ignoranței sale, ca și cum ar fi fost adormit. Și atfel a ajuns la cunoaștere, ca și cum s-ar fi deșteptat.[23]

Oricine rămâne ignorant, o „creatură a uitării”[24], nu poate să aibă experiența împlinirii. Gnosticii spun

că o astfel de persoană „sălășluiește în neîmplinire” (contrarul împlinirii). Fiindcă neîmplinirea constă în ignoranță:

> ...Cât privește ignoranța cuiva, când acesta ajunge să posede cunoașterea, ignoranța dispare de la sine; așa cum întunericul dispare la ivirea luminii, tot astfel neîmplinirea dispare în împlinire.[25]

Ignoranța de sine este, de asemenea, o formă de autodistrugere. Potrivit *Dialogului Mântuitorului,* oricine nu înțelege elementele universului și pe ale sale este condamnat la anihilare

:...Cine nu (înțelege) cum a apărut focul va arde în el, căci nu-i cunoaște rădăcina. Dacă nu înțelege mai întâi apa, el nu știe nimic... Cine nu înțelege cum a apărut vântul care suflă va fi dus de el. Cine nu înțelege cum a apărut trupul pe care îl poartă va pieri odată cu el... Cine nu înțelege cum a venit nu va înțelege nici cum va pleca...[26]

Cum sau unde trebuie căutată cunoașterea de sine? Mulți gnostici au în comun cu psihoterapia o a doua premisă majoră: ambele tabere admit - contrar creștinismului ortodox - că psihicul poartă *în sine* potențialul eliberării sau al distrugerii. Puțini psihiatri nu ar subscrie la cuvintele atribuite lui Iisus în *Evanghelia lui Toma·.*

Dacă vei da la iveală ce se află în lăuntrul tău, ceea ce vei da la iveală te va salva. Dacă nu vei da la iveală ce se află în lăuntrul tău, ceea ce nu vei da la iveală te va distruge.[27]

O astfel de introspecție se obține treptat, prin efort: „Recunoaște ce este în fața ochilor tăi, și ce este ascuns îți va fi dezvăluit”.[28]

Acești gnostici recunoșteau că a urmări să dobândești gnoza te angajează într-un proces solitar și dificil, de luptă împotriva rezistenței interne. Ei caracterizau rezistența la *gnoză* ca dorința de a dormi sau de a fi beat, altfel spus, de a rămâne inconștient. Astfel că Iisus (care altundeva spune: „Eu sunt cunoașterea adevărului”[29]) declară că la venirea sa în lume

l-am găsit pe toți beți; pe niciunul nu l-am găsit însetat. Și sufletul meu s-a mâhnit pentru fiii oamenilor, fiindcă sunt orbi în inimile lor și lipsiți de văz; căci goi

au venit în această lume și goi caută s-o părăsească. Dar în clipa de față ei sunt beți.[30]

Silvanus, ale cărui *învățături*[31] au fost descoperite la Nag Hammadi, îi încurajează pe adepții săi să se opună inconștientului:

...încetați cu somnul care apasă din greu asupra voastră. Despărțiți-vă de uitarea care vă umple de întuneric... De ce urmăriți întunericul, când lumina vă este la îndemână?... înțelepciunea vă cheamă, dar voi doriți nesăbuința... un om nesăbuit... merge pe căile dorinței tuturor patimilor. El înoată în dorințele vieții și se duce la fund... este precum o corabie pe care vântul o mână încoace și încolo și precum un cal nelegat și fără călăreț. Căci acesta are nevoie de călăreț, care este rațiunea... înainte de orice... cunoaște-te pe tine însuți...[32]

Și *Evanghelia lui Toma* previne că descoperirea de sine implică tumultul lăuntric:

Isus a spus: „Lăsați-1 pe cel care caută să stăruie în căutare până când va găsi. Când va găsi, el va fi tulburat. Când va fi tulburat, va fi uimit și va fi stăpân peste toate lucrurile”.[33]

Care este sursa „lumini” descoperite înlăuntru? Asemeni lui Freud, care făcea o profesiune de credință din a urma „lumina rațiunii”, majoritatea surselor gnostice admiteau că „lampa trupului este mintea”[34] (cuvinte pe care *Dialogul Mântuitorului* i le atribuie lui Iisus). Silvanus, învățătorul, spune:

...Adu-ți călăuza și învățătorul. Mintea este călăuza, dar rațiunea este învățătorul... Trăiește potrivit minții tale... Dobândește putere, căci mintea este puternică... Luminează-ți mintea... Aprinde lampa din lăuntrul tău.[35]

Pentru a face asta, continuă Silvanus,

Bate în tine însuți ca la o ușă și pășește pe tine însuți

ca pe un drum drept. Căci, dacă mergi pe drum, este cu neputință să te rătăcești... Deschide ușa pentru tine însuți ca să poți cunoaște cele ce sunt... Orice vei deschide, ți se va destăinui.[36]

Evanghelia Adevărului exprimă același gând:

...Cine are cunoaștere primește ce este al său și-1 atrage către sine... Oricine este să aibă cunoaștere în felul acesta știe de unde vine și unde se duce.[37]

Evanghelia Adevărului exprimă acest lucru și metaforic: fiecare persoană trebuie să primească „propriul ei nume" - care nu este, bineînțeles, numele obișnuit, ci identitatea adevărată. Cei care sunt „fiii cunoașterii lăuntrice"[38] dobândesc puterea să-și rostească propriile nume. învățătorul gnostic li se adresează acestora:

...Spuneți așadar din inimă că sunteți ziua desăvârșită și că în voi sălășluiește lumina care nu slăbește... Căci voi sunteți înțelegerea care este scoasă la iveală... Ocupați-vă de voi înșivă; nu vă ocupați de alte lucruri de care v-ați lepădat.[39]

Astfel, potrivit *Evangheliei lui Toma,* lisus i-a ridiculizat pe aceia care concepeau „împărăția lui Dumnezeu" în termeni literali, ca și cum ar fi vorba despre un loc concret: „Dacă cei care vă conduc, vă spun: «Priviți, împărăția este în cer», atunci păsările vor ajunge acolo înaintea voastră. Dacă ei vă spun: «împărăția este în mare»", atunci, spune el, „peștii vor ajunge înaintea voastră". în schimb, împărăția este o stare a descoperirii de sine:

„...Mai degrabă, împărăția este în lăuntrul vostru și este în afara voastră. Când veți ajunge să vă cunoașteți pe voi înșivă, atunci veți fi cunoscuți și vă veți da seama că sunteți fiii tatălui celui viu. Dar, dacă nu vă veți

cunoaște pe voi înșivă, atunci veți trăi în sărăcie și voi înșivă *sunteți* această sărăcie”.[40]

Dar discipolii, confundând această „împărăție” cu un eveniment viitor, au stăruit în întrebările lor:

Discipolii săi i-au spus: „Când... va veni lumea cea nouă?” El le-a răspuns: „Ceea ce așteptați să vină a și venit, dar voi nu o recunoașteți”... Discipolii săi i-au spus: „Când va veni împărăția?” (Iisus a spus): „Ea nu va veni așteptând-o. Nu va fi vorba să se spună «Uite-o aici» sau «Ui te-o acolo». Mai curând, împărăția Tatălui este întinsă peste pământ, dar oamenii nu o văd”.[41]

Acea „împărăție” simbolizează așadar o stare de conștiință transformată:

Iisus a văzut copii care erau alăptați. El le-a spus discipolilor: „Pruncii aceștia sunt asemeni celor care intră în împărăție”. Ei i-au zis: „Deci copii fiind, vom intra noi în împărăție?” La care Iisus le-a spus: „Când veți face din doi unul, când veți face ce-i înăuntru precum ce-i afară și ce-i afară precum ce-i înăuntru și ce-i sus precum ce-i jos și când veți face partea bărbătească și cea femeiască să fie una... atunci veți intra (în împărăție)”.[42]

Dar ceea ce „Iisus cel Viu” al lui Toma respinge ca fiind naiv - ideea că împărăția lui Dumnezeu este un eveniment real așteptat în istorie - este noțiunea de împărăție pe care evangheliile sinoptice ale Noului Testament o atribuie cel mai adesea lui Iisus drept învățătura sa. Potrivit lui Matei, Luca și Marcu, Iisus a proclamat viitoarea împărăție a lui Dumnezeu, când cei închiși își vor câștiga libertatea, cel bolnav se va însănătoși, cel asuprit va fi eliberat și armonia se va înstăpâni asupra întregii lumi. Marcu spune că discipolii se așteptau ca împărăția să vină sub forma

unui cataclism, fiindcă Iisus le spusese că unii dintre ei vor trăi să vadă „împărăția lui Dumnezeu venind cu putere”. înaintea arestării sale, spune Marcu, lisus a avertizat că, deși „nu este încă sfârșitul”[44], ei trebuie să-l aștepte în orice clipă. Toate trei evangheliile insistă că împărăția va veni în viitorul apropiat (deși conțin și multe pasaje indicând că ea se află deja aici). Luca îl face pe lisus să spună explicit „împărăția lui Dumnezeu este în lăuntrul vostru”.[45] Unii creștini gnostici, extinzând acest tip de interpretare, se așteptau ca eliberarea omului să apară nu în urma unor evenimente istorice reale, ci prin transformări interioare.

Din motive similare, creștinii gnostici criticau concepțiile ortodoxe despre lisus care-1 identificau cu o persoană exterioară discipolilor și superioară lor. Fiindcă, potrivit lui Marcu, când discipolii și-au dat seama cine era lisus, ei l-au considerat regele lor uns: lisus a plecat cu ucenicii Săi în satele Cezareii lui Filip. Pe drum le-a pus următoarea întrebare: „Cine zic oamenii că sunt Eu?” Ei I-au răspuns: „loan Botezătorul; alții: Ilie; alții: unul din proroci”. „Dar voi”, i-a întrebat El, „cine ziceți că sunt Eu?”, „Tu ești Hristosul!” i-a răspuns Petru.[46]

Matei adaugă la aceasta că lisus l-a binecuvântat pe Petru pentru corectitudinea recunoașterii sale și a declarat imediat că Biserica va fi întemeiată pe Petru și recunoașterea de către el a lui lisus ca fiind Mesia.[47] Una dintre cele mai vechi mărturii de credință creștine afirmă simplu: „lisus este Domnul!", dar *Toma* relatează istoria într-un mod diferit:
lisus le-a spus discipolilor săi: „Comparați-mă cu cineva și spuneți-mi cu cine seamăn". Simon Petru i-a spus: „Ești ca un înger al dreptății". Matei i-a spus: „Ești ca un filosof înțelept". Toma i-a spus: „Stăpâne, gura mea este neputincioasă să spună cu cine semeni". lisus a zis: „Nu sunt stăpânul tău. Fiindcă ai băut, te-ai îmbătat din șuvoiul clocotitor pe care vi l-am dăruit".[48]

Aici lisus nu-și neagă rolul de Mesia sau de învățător, cel puțin în relația cu Petru și Matei. Dar ei și răspunsurile lor reprezintă aici un nivel inferior de înțelegere. Toma, care recunoaște că nu-i poate atribui niciun rol anume lui lisus, transcende, în acest moment al recunoașterii, relația dintre elev și maestru. El devine asemeni lui „lisus cel Viu", care declară: „Oricine va bea din gura mea va deveni asemeni mie, iar eu însumi voi deveni acea persoană și lucrurile care sunt ascunse îi vor fi dezvăluite".[49]

Sursele gnostice îl înfățișează adesea pe lisus răspunzând la întrebări, adoptând rolul de învățător, destăinu- itor și maestru spiritual. Dar și aici modelul gnostic este apropiat de cel psihoterapeutic. Ambele admit necesitatea călăuzirii, dar numai ca o măsură provizorie. Scopul acceptării autorității este să înveți cum să te dezbari de ea. Devenind matur, nu mai ai

nevoie de nicio autoritate exterioară. Cel care a jucat rolul discipolului ajunge să se recunoască pe sine ca „fratele geamăn” al lui Iisus. Cine este, atunci, Iisus învățătorul? *Toma Necredinciosul i*| identifică pur și simplu drept „cunoașterea adevărului”.[50] Potrivit *Evangheliei lui Toma,* Iisus a refuzat să valideze experiența pe care discipolii trebuiau să o descopere pe cont propriu:

Ei i-au zis: „Spune-ne cine ești ca să putem crede în tine”. El le-a zis: „Ați tălmăcit înfățișarea cerului și a pământului, dar nu l-ați recunoscut pe cel din fața voastră și nu știți cum să tălmăciți clipa aceasta”.[51]

Iar când ei, frustrați, l-au întrebat: „Cine ești tu să ne spui nouă aceste lucruri?” Iisus, în loc să răspundă, le-a criticat întrebarea: „Nu vă dați seama cine sunt din cele ce vă spun”[52]. Am observat deja că, potrivit lui *Toma,* când discipolii i-au cerut lui Iisus să le arate locul de unde venea ca să poată ajunge și ei acolo, el a refuzat, îndreptându-i în schimb către ei înșiși, ca să descopere resursele ascunse în lăuntrul lor. Aceeași temă apare în *Dialogul Mântuitorului.* în timp ce Iisus stă de vorbă cu cei trei discipoli preferați, Matei i-a cerut să-i arate „locul vieții”, care este, spune el, „lumină pură”. Iisus răspunde: „Oricare (dintre voi) care s-a cunoscut pe sine a văzut acel loc”.[53] încă o dată el deviază întrebarea, îndrumându-1 pe discipol către descoperirea de sine. Când discipolii, așteptându-se ca el să le dezvăluie secrete, l-au întrebat pe Iisus: „Cine este cel care caută (și cine este cel care) destăinuiește?”[54], el a răspuns că acela care caută adevărul - discipolul - este și cel care

îl destăinuiește. Întrucât Marea stăruie să-i pună întrebări, Iisus spune că nici el însuși nu cunoaște răspunsul, „nici n-am auzit de el, decât de la voi”.[55]

Discipolul care ajunge să se cunoască pe sine poate să descopere deci ceea ce nici Iisus nu este capabil să-l învețe. *Mărturia Adevărului* spune că gnosticul devine un „discipol al (propriei) sale minți”[56], descoperind că aceasta „este tatăl adevărului”. El învață singur ce are nevoie să știe în tăcere meditativă. în consecință, el se consideră egalul oricui, susținându-și independența în fața oricărei autorități: „El este răbdător cu toată lumea; se face egalul tuturor, dar se și separă de ei”.[57] Silvanus, de asemenea, consideră că „mintea ta” este „un principiu călăuzitor”. Oricine urmează îndrumările propriei minți nu are nevoie de sfaturile nimănui:

Să ai mulți prieteni, dar nu sfetnici... Iar dacă îți câștigi (un prieten), nu i te încredința lui. încredințează-i-te numai lui Dumnezeu ca tată și prieten.[S9]

în sfârșit, acei gnostici care concepeau *gnoza* ca pe o experiență subiectivă, imediată, se preocupau mai presus de orice de semnificația interioară a evenimentelor. Și aici ei se abăteau de la tradiția ortodoxă, care susținea că destinul omului depinde exclusiv de evenimentele „istoriei mântuirii” - istoria lui Israel, mai ales prevestirea proroci- lor despre Hristos, apoi venirea, viața, moartea și învierea sa. Toate evangheliile Noului Testament, indiferent de deosebirile dintre ele, îl prezintă pe Iisus ca o persoană istorică. Și toate se bazează pe predicțiile

profeților pentru a dovedi veridicitatea mesajului creștin. Matei, de exemplu, repetă necontenit refrenul: „aceasta s-a făcut ca să se împlinească ce-au vestit profeții”.[60] Justin, de asemenea, încercând să-l convingă pe împărat de adevărul creștinismului, indică drept dovadă împlinirea profeției: „Iar acestea le poți vedea tu însuți și să te convingi prin fapte”.[61] Dar, potrivit *Evangheliei lui Toma,* lisus desconsideră ca fiind irelevante previziunile profeților:

Discipolii săi i-au spus: „Douăzeci și patru de profeți au grăit în Israel și toți au grăit prin tine”. El le-a răspuns: „Nu l-ați recunoscut pe cel viu din fața voastră și ați vorbit (numai) de cei morți”.[62]

Astfel de creștini gnostici vedeau evenimentele reale oarecum secundare în raport cu semnificația lor percepută. Din acest motiv, tipul acesta de gnosticism împărtășește cu psihoterapia o fascinație pentru semnificația nonliterală a limbajului, ambele încercând să înțeleagă calitatea lăuntrică a experienței. Psihanalistul C. G. Jung a interpretat mitul creației al lui Valentinus ca o descriere a proceselor psihologice. Valentinus spune că toate lucrurile provin din „adânc”, „abisul”[63] - în termeni psihanalitici, din inconștient. Din acel „adânc” se ivesc Mintea și Adevărul, iar din acestea, la rândul lor, Cuvântul (Logosul) și Viața. Și cuvântul a fost acela care a dat ființă omenirii. Jung interpretează aceasta ca o relatare mitică a originilor conștiinței umane. Un psihanalist poate găsi semnificație și în continuarea acestui mit, în care Valentinus povestește cum înțelepciunea, fiica cea mai tânără a

Cuplului primor-dial a fost cuprinsă de pasiunea de a-1 cunoaște pe Tatăl, pasiune interpretată de ea ca dragoste. încercările ei de a-1 cunoaște ar fi dus-o la autodistrugere dacă nu ar fi cunoscut o putere numită Limita, „o putere care susține toate lucrurile și le păstrează”[64], care a eliberat-o de tumultul emoțional și i-a redat locul dintru început.

Un adept al lui Valentinus, autorul *Evangheliei lui Filip,* explorează relația dintre adevărul experimental și descrierea verbală. El spune că „adevărul a adus numele în lume, deoarece nu este cu putință ca el să fie propovăduit fără nume”.[65] Dar adevărul trebuie îmbrăcat în simboluri: „Adevărul nu a venit pe lume gol, ci a venit în forme și chipuri. El nu poate fi primit în niciun alt fel”[66]. Acest învățător gnostic îi critică pe aceia care confundă limbajul religios cu un limbaj literal, profesând încrederea în Dumnezeu, în Hristos, în înviere sau în Biserică, ca și cum toate acestea ar fi „lucruri” exterioare lorînșile. Căci, explică el, în vorbirea obișnuită, fiecare cuvânt se referă la un fenomen exterior specific; o persoană „vede soarele fără să fie ea însăși soarele și vede cerul și pământul, dar nu este aceste lucruri”.[67] Limbajul religios, pe de altă parte, este un limbaj al transformării interioare; oricine percepe realitatea divină „devine ceea ce vede”:

> ...Ai văzut spiritul, ai devenit spirit. L-ai văzut pe Hristos, ai devenit Hristos. L-ai văzut (pe Tatăl), vei deveni Tatăl... te vezi pe tine și ce vezi, acea vei (deveni).[68]

Oricine dobândește *gnoza* devine „nu un creștin, ci

un Hristos”.[6]

Vedem deci că un astfel de gnosticism a fost mai mult decât o mișcare de protest împotriva creștinismului ortodox. Gnosticismul a inclus și o perspectivă religioasă care s-a opus în mod explicit tipului de instituție care a devenit Biserica Catolică timpurie. Cei care se așteptau să „devină Hristos” ei înșiși era puțin probabil să recunoască structurile instituționale ale Bisericii - episcopul, preotul, Crezul, canonul sau ritualul - ca purtătoare ale autorității ultime.

Perspectiva religioasă deosebește gnosticismul nu doar de ortodoxie, ci și, cu toate asemănările, de psihoterapie, căci majoritatea membrilor breslei psihoterapeuților îl urmează pe Freud în refuzul de a atribui o existență reală ficțiunilor imaginației. Ei nu consideră că încercarea lor de a descoperi ce se află în lăuntrul psihicului echivalează cu a descoperi secretele universului. Dar mulți gnostici, la fel ca și mulți artiști, caută cunoașterea lăuntrică de sine ca o cheie pentru înțelegerea adevărurilor universale - „cine suntem, de unde venim, încotro mergem”. Potrivit *Cărții lui Toma Necredinciosul* „cine nu s-a cunoscut pe sine nu a cunoscut nimic, dar cel care s-a cunoscut pe sine a dobândit totodată prin aceasta cunoașterea profunzimii tuturor lucrurilor”.[70]

Convingerea aceasta - că oricine explorează experiența umană descoperă simultan realitatea divină - este unul dintre elementele care marchează gnosticismul ca mișcare religioasă distinctă. Simon Magul și Hippoly- tus declară și susțin că fiecare ființă omenească este un lăcaș și „în el sălășluiește o

putere infinită... rădăcina universului”.[71] Dar, întrucât
HAMMADI
această putere infinită există în două moduri, unul actual, celălalt potențial, ea „există într-o stare latentă în oricine”, dar „potențial, nu actual”.[72]

Cum se poate realiza acest potențial? Multe dintre sursele gnostice citate până acum conțin numai aforisme îndrumându-1 pe discipol să caute cunoașterea, dar abți- nându-se să spună cum să caute. A descoperi singur acest lucru este, în aparență, primul pas către autocunoaștere. Astfel, în *Evanghelia lui Toma,* discipolii îl întreabă pe lisus ce trebuie să facă:

Discipolii l-au întrebat și i-au zis: „Vrei ca să postim? Cum trebuie să ne rugăm? Ce regim trebuie să ținem?” lisus le-a răspuns: „Nu spuneți minciuni și nu faceți ceea ce urâți...”[73]

Răspunsul său ironic i-a întors către ei înșiși: cine să judece, dacă nu tu însuți, când minți și ce anume urăști? Astfel de răspunsuri criptice au atras critica severă a lui Plotin, filosoful neoplatonic, care i-a atacat pe gnostici atunci când învățătura lor i-a abătut pe câțiva dintre elevii săi de pe calea filosofici. Plotin s-a plâns că gnosticii nu aveau niciun program de învățătură: „Ei doar zic: «Uită-te la Dumnezeu!», dar nu spun nimănui *unde* sau *cum* să se uite”.[74]

Totuși, câteva dintre sursele descoperite la Nag Hammadi descriu tehnici de disciplină spirituală. *Zostri- anos,* cel mai lung dintre textele bibliotecii de la Nag Hammadi, povestește cum a ajuns un maestru spiritual la Iluminare, trasând în mod implicit un program pentru alții care să-l urmeze. Zostrianos relatează că în primul rând a trebuit să elimine

dorințele fizice, probabil și prin practici ascetice. În al doilea rând, el a trebuit să reducă „haosul mental”[75], liniștindu-și mintea prin meditație. Apoi, spune el, „după ce am pus rânduială în mine însumi, am văzut copilul desăvârșit”[76], o viziune a prezenței divine. Mai târziu, spune el, „cugetam la aceste lucruri ca să le înțeleg... Nu am încetat să caut un loc de odihnă vrednic de spiritul meu...”[77] Dar apoi, „adânc tulburat”, descurajat de progresele sale, el s-a retras în pustiu, așteptându-se să fie ucis de animalele sălbatice. Acolo, povestește Zostrianos, a avut mai întâi o viziune a „mesagerului cunoașterii Luminii veșnice”[78] și a continuat cu experiența multor alte viziuni, pe care le relatează întru încurajarea altora: „De ce șovăiți? Căutați atunci când sunteți căutați; când sunteți îndemnați, ascultați... Priviți Lumina. Fugiți de întuneric. Nu vă lăsați duși pe calea pierzaniei”.[79]

Alte surse gnostice dau îndrumări mai concrete. *Discursul despre al Optulea și al Nouălea* face cunoscută o „rânduială a tradiției” care călăuzește ascensiunea către cunoașterea superioară. Scris sub formă de dialog, *Discursul* se deschide când discipolul îi amintește maestrului spiritual de o promisiune:

> (O tată al meu), ieri mi-ai făgăduit (că-mi vei aduce) mintea în cea de-a opta, după care mă vei aduce pe mine în cea de-a noua. Ai spus că aceasta este rânduiala tradiției.[80]

învățătorul său consimte: „O fiul meu, aceasta este într-adevăr rânduiala. Dar făgăduința a fost pe potriva firii omenești”.[81] El lămurește că discipolul însuși trebuie să producă înțelegerea pe care o caută:

„Am arătat fapta pentru ochi. Dar înțelegerea
sălășluiește în lăuntrul tău

.Este ca și cum eu aș fi fost dăruit cu putere”.[82] Discipolul este uluit; puterea există deci realmente în lăuntrul său? Maestrul sugerează că ei trebuie să se roage împreună astfel ca discipolul să atingă nivelurile superioare, „al optulea și al nouălea”. Propulsat de efortul moral și de menirea sa, el a străbătut deja primele șapte niveluri ale înțelegerii. Discipolul recunoaște însă că, până în prezent, nu are experiența nemijlocită a cunoașterii divine: „O, tată al meu, nu înțeleg nimic decât doară frumusețea care a venit la mine în cărți”.[83]

Acum că el este gata să meargă dincolo de cunoașterea prin mijlocitor, cei doi se alătură în rugăciune „Dumnezeului desăvârșit și nevăzut căruia îi vorbești în tăcere”.[84] Rugăciunea se transformă într-o psalmodiere de cuvinte și vocale sacre: „Zoxathazo a oo ee ooo eee oooo ee oooooo- oooooo oooooo uuuuuu ooooooooooo ooo Zozazoth”.[85] După intonarea cântului, învățătorul se roagă: „Doamne... recunoaște duhul ce se află în noi”.[86] Apoi el intră într-o stare extatică:

...Văd! Văd adâncuri de nedescris. Cum îți voi povesti oare, o, fiul meu?... Cum (voi putea să descriu) universul? (Sunt o minte care) vede o altă minte, cea care animă sufletul! îl văd pe acela care mă scoate din uitare. Tu îmi dai putere! Mă văd pe mine însumi! Vreau să vorbesc! Spaima mă oprește. Am găsit începutul puterii care este mai presus de toate puterile, cea fără de început... Am spus, o, fiul meu, că sunt Minte. Am văzut! Graiul nu este în stare să dezvăluie aceasta. Căci al optulea în întregime, o, fiul meu, și sufletele ce sunt în el, și îngerii cântă un imn în tăcere. Și eu, Mintea, înțeleg.[87]

Privind, discipolul este și el cuprins de extaz: „Mă bucur, o, tată, căci te văd veselindu-te. Și universul întreg se bucură". Văzând în învățătorul său o întrupare a divinului, discipolul îl imploră: „Nu lăsa sufletul meu să fie lipsit de măreața viziune a divinității. Căci totul e cu putință pentru tine ca stăpân al universului". Maestrul îi spune să cânte în tăcere și „să ceară în tăcere ce dorește":

Când și-a încheiat rugăciunea el a strigat: „Tată Trismegis- tus![1] Ce voi spune? Am primit amândoi lumina aceasta. Și eu însumi văd aceeași viziune în tine. îl văd pe al optulea și sufletele care se află acolo și îngerii ce cântă un imn celui de-al nouălea și puterilor sale... Mă închin celui care este sfârșitul universului și începutul începuturilor, obiectul căutărilor omului, descoperirea nemuritoare... Eu sunt unealta spiritului tău. Mintea este *plectrum-u*| tău. Și sfatul tău îmi mângâie strunele. Mă văd pe mine însumi! Am primit putere de la tine. Căci dragostea ta a ajuns până la noi".[88]

Discursul se încheie cu sfatul maestrului către elev de a-și scrie experiențele într-o carte (probabil *Discursul* însuși) pentru a-i călăuzi pe alții care „vor înainta pas cu pas, intrând apoi pe calea nemuririi... a înțelegerii celui de-al optulea care-1 dezvăluie pe al nouălea".[89]

Un alt text extraordinar, numit *Allogenes,* adică „Străinul" (literal: „cineva de alt neam"), care se referă la persoana matură spiritual ce devine un „străin" pentru lume, descrie și stadiile prin care se ajunge la *gnoză.* Aici Messos, inițiatul, în primul stadiu învață despre

' Vezi în acest sens și *Păstorul lui Herma,* publicată la Editura

fundamentale și învățăturile tainice de inițiere în hermetism, 2020. *(N. red.)*

„puterea care este în lăuntrul tău”. Allogenes îi explică propriul său proces de dezvoltare spirituală:

...(Am fost) foarte tulburat și m-am întors către mine însumi... Văzând lumina ce m-a (înconjurat) și binele ce se afla în mine, am devenit divin.[90]

Apoi, continuă Allogenes, el a primit viziunea unei puteri feminine, Youel, „cea a tuturor splendorilor”[91], care i-a spus:

...întrucât instruirea ta s-a desăvârșit și ai cunoscut binele din lăuntrul tău, ascultă acum acele lucruri despre întreita Putere pe care le vei păzi în mare tăcere și mare mister...[92]

Puterea aceasta este, în mod paradoxal, tăcută, deși murmură un sunet: zza zza zza.[93] Acesta, asemeni cântului din *Discurs,* sugerează o tehnică meditativă care include intonarea unor sunete. După ce a descoperit mai întâi „binele... din lăuntrul meu”, Allogenes a avansat către stadiul al doilea: cunoașterea de sine.

(Apoi când i)-am rugat ca (revelația) să mi se arate... Nu am disperat... M-am pregătit în această privință și am ținut sfat cu mine însumi timp de o sută de ani. Și m-am bucurat peste măsură, căci am fost într-o mare lumină și pe o cale binecuvântată...[94]

După aceasta, spune Allogenes, a avut o experiență extracorporală și a văzut „puteri sfinte” care i-au oferit instrucțiuni specifice:

...O Allo(g)enes, privește-ți sfințenia... în tăcerea prin care te cunoști așa cum ești și, căutându-te pe tine,

înalță-te către Existență și o vei vedea mișcându-se. Iar dacă îți este cu neputință să te oprești, să nu ai teamă de nimic; dar, dacă dorești să te oprești, înalță-te la Existență și o vei găsi în calm și nemișcare... Și dacă ai o revelație... și începe să-ți fie teamă în acel loc, retra- ge-te din pricina energiilor. Iar când te-ai desăvârșit în acel loc, liniștește-te.[95]

Oare acest discurs al „puterilor divine” era recitat în reprezentații dramatice puse în scenă de membri ai sectei gnostice pentru inițiat în cursul instruirii rituale? Textul nu ne spune, deși candidatul continuă descriindu-și răspunsul:

Am ascultat aceste lucruri așa cum le-au rostit cei de față. Și era o tăcere în mine și am auzit sfințenia prin care m-am cunoscut așa cum (sunt).[96]

Urmând instrucțiunile primite, inițiatul spune că s-a umplut de „revelație... Am primit putere... L-am cunoscut atunci pe Cel care există în mine și întreita Putere și revelația necuprinsului său”.[97] Extaziat de această descoperire, Allogenes dorește să meargă mai departe: „îl căutam pe Dumnezeul inefabil și necunoscut”.[98] Dar în acest punct „puterile” îi spun lui Allogenes să renunțe la această tentativă zadarnică.

Contrar multor alte surse gnostice, *Allogenes* învață că, în primul rând, putem ajunge să cunoaștem „binele care este înlăuntru” și, în al doilea rând, să ne cunoaștem pe noi înșine și „pe cel care există în noi”, dar că nu putem ajunge să-l cunoaștem pe Dumnezeul Necunoscut. Orice încercare în acest sens, adică de a înțelege incomprehensibilul,

stingă” și „neutralizează orice tiranie”. Inițiatul trebuie să se mulțumească să audă de Dumnezeu „potrivit cu capacitatea asigurată de o revelație primordială”.[99] Prin urmare, propria experiență și cunoaștere, esențiale pentru dezvoltarea spirituală, asigură baza înțelegerii lui Dumnezeu în formă *negativă. Gnoza* implică recunoașterea, în final, a limitelor cunoașterii omenești.

> ...Oricine îl vede (pe Dumnezeu) așa cum este în orice privință sau spune despre el că este ceva precum *gnoza,* păcătuiește împotriva lui... fiindcă nu l-a cunoscut pe Dumnezeu.[100]

Puterile l-au povățuit „să nu mai continue căutarea, ci să plece..., întrucât nu se cuvine să petreacă mai mult timp căutând”.[101] Allogenes spune că a scris acestea „de dragul celor care vor fi vrednici de ele”.[102] Expunerea amănunțită a experienței inițiatului, incluzând secțiuni de rugăciuni, cânturi, învățătură, punctate de retragerea sa în meditație, sugerează că textul conține tehnici de inițiere reale pentru a atinge acea cunoaștere de sine care este cunoașterea puterii divine din lăuntru.

> Dar mare parte din învățătura gnostică despre disciplina spirituală a rămas, în principiu, nescrisă. Căci oricine poate citi cele scrise - chiar și cei care nu sunt „maturi”, învățătorii gnostici își rezervau îndeobște instruirea secretă, pe care o împărtășeau numai verbal, ca să se asigure de meritul fiecărui candidat de a o primi. O astfel de instru

irea fiecărui învățător să își asume responsabilitatea unei atenții deosebite și extrem de individualizate pentru fiecare candidat. Iar candidatului îi solicita, în schimb, să consacre energie și timp - adesea ani - acestui proces. Tertullian compară sarcastic inițierea valentiniană cu cea a misterelor eleusine, care

> mai întâi împiedică intrarea în grupul lor punând condiții chinuitoare; ei pretind o lungă inițiere înainte să accepte noi membri, chiar o instruire de cinci ani pentru discipolii lor, astfel încât să le poată educa părerile prin această amânare a cunoașterii complete și, după câte se pare, să ridice valoarea misterelor lor pe potriva năzuinței după ele pe care tot ei au creat-o. Urmează apoi datoria tăcerii...[103]

Evident, un astfel de program de disciplină, asemeni celui de la nivelurile superioare ale învățăturii budiste, îi va atrage doar pe puțini. Deși temele majore ale învățăturii gnostice, precum descoperirea divinului din lăuntru, atrăgea atât de mulți adepți încât constituia o amenințare majoră pentru doctrina catolică, perspectivele și metodele religioase ale gnosticismului nu se pretau unei religii de masă. în această privință, el nu era un adversar pentru sistemul de organizare extrem de eficient al Bisericii Catolice, care exprima o perspectivă religioasă unificată bazată pe canonul Noului Testament, oferea un crez care-i cerea inițiatului să mărturisească doar elementele esențiale cele mai simple ale credinței și celebra niște ritualuri atât de simple și de profunde precum Botezul și împărtășania.

Același cadru fundamental de doctrină, ritual și organizare susține aproape toate bisericile creștine de azi, fie romano-catolice, ortodoxe sau protestante. în lipsa acestor elemente, cu greu ne putem imagina cum ar fi putut credința creștină supraviețui și atrage atâtea milioane de aderenți din întreaga lume de-a lungul a douăzeci de veacuri. Căci ideile singure nu fac o religie să fie puternică, deși fără ele nu poate reuși; la fel de importante sunt structurile sociale și politice care-i identifică și-i unesc pe oameni într-o afiliere comună.

CONCLUZIE

Istoria este scrisă de învingători - în felul lor. Nicio mirare deci că punctul de vedere al majorității victorioase a dominat toate relatările tradiționale despre originea creștinismului. Creștinii ecleziastici au definit mai întâi termenii (numindu-se pe ei înșiși „ortodocși", iar pe opo- nenții lor „eretici"); apoi au trecut să demonstreze - cel puțin pentru propria lor satisfacție - faptul că triumful lor era istoric inevitabil sau, în termeni religioși, „călăuzit de Duhul Sfânt". Dar descoperirile de la Nag Hammadi redeschid probleme fundamentale. Ele sugerează posibilitatea prin care creștinismul se putea dezvolta în direcții foarte diferite sau ca acesta, așa cum îl cunoaștem, să nu fi supraviețuit deloc. Dacă ar fi rămas multiform, este foarte posibil să fi dispărut în negura timpului, împreună cu zecile de culte religioase rivale ale Antichității. Cred că supraviețuirea tradiției creștine se datorează structurii organizatorice și teologice dezvoltate de Biserica în formare. Toți cei la fel de puternic atrași de creștinism ca mine vor privi

aceasta ca pe o realizare majoră. Nu trebuie deci să ne surprindă că ideile religioase păstrate cu sfințenie în Crez (de la „cred în unul Dumnezeu”, care este „Părinte Atotputernic” și întruparea, moartea și învierea „a treia zi” a lui Hristos, până la credința în „Biserica sfântă, catolică și apostolică”) coincid cu teme sociale și politice în formarea creștinismului ortodox.

Mai mult, deoarece există tendința ca istoricii să fie intelectuali, nu este, din nou, nicio surpriză că majoritatea au interpretat controversa dintre creștinii ortodocși și gnostici în termenii „istoriei ideilor”, ca și cum ideile, presupuse a fi principala cauză a acțiunii umane, s-ar fi luptat (probabil în vreun stat dezîntrupat) pentru supremație. Astfel Tertullian, el însuși un om deosebit de inteligent, iubitor al gândirii abstracte, s-a plâns că „ereticii și filosofii” erau preocupați de aceleași întrebări. „întrebările care îi fac pe oameni eretici”[1] sunt, spune el, următoarele: De unde vine omenirea și cum? De unde vine răul și de ce? Tertullian insistă (cel puțin până la ruptura sa violentă cu Biserica) că Biserica Catolică a prevalat, deoarece a oferit răspunsuri „mai adevărate” la aceste întrebări. Dar majoritatea creștinilor - gnostici și ortodocși -, asemeni oamenilor religioși din orice tradiție, erau interesați de idei în primul rând ca expresii sau simboluri ale experienței religioase. O astfel de experiență rămâne sursa și piatra de încercare a tuturor ideilor religioase (așa cum, de

exemplu, probabil un bărbat și o femeie experimentează în mod diferit ideea masculinității lui Dumnezeu). Gnosticismul și ortodoxia au articulat prin urmare tipuri foarte diferite de experiență umană; bănuiesc că ele se adresau unor tipuri diferite de persoane.

CONCLUZIE

Când creștinii gnostici se întrebau despre originea răului, ei nu interpretau termenul, așa cum facem noi, preponderent în termenii răului moral. Termenul grecesc *kakia* (asemeni celui englezesc „illness”) însemna inițial „ceea ce este rău” - pe care dorim să îl evităm -, precum durerea fizică, boala, suferința, nenorocirea, orice formă de vătămare. Când adepții lui Valentinus se întrebau despre sursele acestui *kakia,* ei s-au referit îndeosebi la relele emoționale: teama, confuzia, mâhnirea. Potrivit *Evangheliei Adevărului,* procesul de autodescoperire începe atunci când o persoană trăiește sentimentul de „chin și groază”[2] al condiției umane, ca și cum ar fi pierdută în ceață sau hăituită în somn de coșmaruri înspăimântătoare. Mitul lui Valentinus despre originea omenirii descrie, așa cum am văzut, anticiparea morții și a distrugerii ca începutul experimental al căutării gnosticului. „Ei spun că orice materialitate a luat naștere din trei experiențe (sau suferințe): spaima, durerea și confuzia *{aporia·,* literal, «lipsa de drum», a nu ști încotro să mergi).”[3]

Deoarece astfel de experiențe, mai ales frica de moarte și disoluție, sunt localizate cu precădere în corp, tendința gnosticului era să nu se încreadă în corp, privindu-1 ca sabotorul care-1 angaja inevitabil în suferință. Gnosticul nu avea încredere nici în forțele oarbe care prevalează în univers; la urma urmei, acestea sunt forțele care constituie corpul. Ce poate aduce eliberarea? Gnosticii au ajuns la convingerea că singura cale de ieșire din suferință

era să se realizeze adevărul despre locul și destinul omenirii în univers. Convins că singurele adevăruri trebuiau găsite înlăuntru, gnosticul s-a angajat într-o pasionantă călătorie privată în interior.

Oricine ajunge să-și experimenteze natura proprie - natura umană - ca „sursă a tuturor lucrurilor”, realitatea primordială, va dobândi Iluminarea. Realizând Șinele esențial, divinul lăuntric, gnosticul râdea de bucurie datorită eliberării de constrângerile exterioare, care îi permitea să-și celebreze identificarea cu ființa divină:

Evanghelia adevărului este o bucurie pentru cei cărora Tatăl adevărului le-a acordat privilegiul de a-l cunoaște... Căci el i-a descoperit pe ei în șinele său și ei l-au descoperit pe el în șinele lor, incomprehensibilul, inconceptibilul, Tatăl, desăvârșitul, cel care a făcut toate lucrurile.[4]

în acest proces gnosticii celebrau - cu exagerări ieșite din comun, spuneau oponenții lor - măreția naturii umane. Omenirea însăși, în ființa ei primordială, era proclamată „Dumnezeul tuturor lucrurilor”. Filosoful Plotin - care era de acord cu maestrul său Platon, că universul a fost creat de divinitate și că inteligențe nonumane, printre care stelele, participau la un suflet nemuritor[5] - i-a criticat aspru pe gnostici, fiindcă „au o părere foarte bună despre ei înșiși și una foarte proastă despre univers”.[6]

Deși, așa cum a afirmat marele savant britanic Arthur Darby Nock, gnosticismul „nu implică fuga de

societate, ci dorința de a se concentra asupra bunăstării lăuntrice”[7], gnosticul urma un drum în esență solitar. Conform *Evangheliei lui Toma,* lisus elogiază această solitudine: „Binecuvântați să fiți voi cei singuratici și cei aleși, fiindcă voi veți găsi împărăția. Căci voi sunteți din ea și la ea vă veți întoarce”.[8]

Această solitudine are la origine accentul pus de gnostici pe primatul experienței nemijlocite. Nimeni nu-i poate spune altcuiva pe ce drum să meargă, ce să facă, cum să acționeze. Gnosticul nu putea accepta pe temeiul credinței spusele altora, decât ca o măsură provizorie, până la găsirea drumului propriu, „deoarece”, cum spune învățătorul gnostic Heracleon, „la început oamenii sunt conduși să creadă în Mântuitorul prin alții”, dar, când ajung maturi, „ei nu se mai sprijină pe simpla mărturie umană”, descoperind în schimb propria lor relație nemediată cu „adevărul însuși”.[9] Oricine urmează mărturii de mâna a doua - fie și cele ale apostolilor sau ale Scripturilor - își poate atrage mustrarea adresată de lisus discipolilor săi când aceștia i-au citat pe profeți: „Nu l-ați recunoscut pe cel viu din fața voastră și ați vorbit (numai) despre cei morți”.[10] Numai pe baza experienței nemijlocite puteau fi create poemele, relatările de viziuni, miturile și imnurile lăudate de gnostici ca dovadă că s-a obținut cu adevărat *gnoza.'*

Comparate cu această înfăptuire, toate celelalte

păleau. Dacă „cei mulți” - oamenii neiluminați - credeau că-și vor afla împlinirea în viața de familie, relații sexuale, afaceri, politică, îndeletniciri sau distracții obișnuite, gnosticul respingea această părere ca fiind o iluzie. Unii radicali respingeau orice fel de tranzacții care implicau sexualitatea sau banii: ei pretindeau că oricine refuză relațiile sexuale și pe Mammon „arată (că) este (din) generația (Fiului Omului)”.[11] Alții, precum Valentinus, se căsătoreau, creșteau copii, aveau îndeletniciri obișnuite, dar, asemeni devoților budiști, considerau toate acestea secundare în raport cu calea solitară, interioară, *zgnozei.*

* Vezi în acest sens cartea *Imnuri gnostice,* apărută la Editura Herald, 2010 și *Imnul perlei,* redat în română, greacă și siriacă în cartea *Faptele apostolului Toma,* publicată de Editura Herald, 2009. *(N. red.)*Creștinismul ortodox, pe de altă parte, a articulat un tip diferit de experiență. Creștinii ortodocși erau preocupați - mult mai mult decât gnosticii - de relațiile lor cu alți oameni. Ei nu erau de acord cu insistența gnosticilor că experiența răului originar pentru omenire implica suferința emoțională interioară. Reamintind povestea lui Adam și Eva, ei au explicat că omenirea a descoperit răul în violarea ordinii naturale, esențialmente „bună". Ortodocșii au interpretat răul *(kakia)* cu precădere în termenii violenței împotriva celuilalt (atribuind astfel termenului conotația sa morală). Ei au revizuit codul mozaic, care interzice violența fizică împotriva altora - crimă, furt, adulter - în termenii interzicerii de către Iisus și a violenței mentale și emoționale: mânie, desfrâu, ură.

Admițând că suferința umană este din pricina greșelii omului, creștinii ortodocși au încuviințat ordinea naturală. Câmpiile pământului, deșerturile, mările, munții, stelele și copacii alcătuiesc un cămin potrivit pentru omenire. Ca parte a acestei creații „bune", ortodocșii recunoșteau și procesele biologice ale omului: ei tindeau să acorde credit și să încuviințeze sexualitatea (cel puțin în cadrul căsătoriei), procreația și dezvoltarea umană. Pentru creștinul ortodox Hristos nu era cel care conduce

sufletele afară din această lume, către Iluminare, ci „plenitudinea Iui Dumnezeu” coborâtă în experiența umană - în experiența *corporală* - pentru a o sacraliza. Irenaeus declară că Hristos

> nu a disprețuit sau ocolit nimic din ce ține de condiția omenească, nici nu a pus deoparte pentru sine legea ce-a menit-o spiței omenești, ci a sfințit fiecare vârstă... Prin urmare, el a trecut prin toate vârstele, devenind prunc pentru prunci și sfințindu-i astfel pe prunci; a devenit copil pentru copii, sfin- țindu-i astfel pe cei de această vârstă... un tânăr pentru tineri... și, întrucât a fost un bătrân pentru oamenii în vârstă..., i-a sfințit în același timp și pe bătrâni..., apoi, la urmă, a ajuns la moartea însăși.[12]

Pentru a păstra consistența teoriei, Irenaeus a revizuit tradiția comună conform căreia lisus ar fi murit în jurul vârstei de treizeci de ani: ca nu cumva bătrânețea să rămână nesanctificată de participarea lui lisus, Irenaeus a argumentat că lisus trecuse de cincizeci de ani când a murit.[13]

Dar nu doar povestea lui lisus sacralizează viața obișnuită. Biserica Ortodoxă a dezvoltat treptat ritualuri care să consfințească evenimentele majore ale existenței biologice: împărtășirea hranei, în Euharistie; sexualitatea, în Căsătorie; nașterea copiilor, în Botez; boala, în Mituire și moartea, în Funeralii. Reglementările sociale pe care le celebrau aceste evenimente - în comunități, în familie și în viața socială -, toate purtau, pentru credinciosul ortodox, responsabilități etice de o importanță vitală. Credinciosul îi putea auzi pe conducătorii Bisericii

avertizând necontenit împotriva strecurării păcatului în treburile cele mai curente ale vieții: înșelătoria în afaceri, minciuna în căsnicie, tiranizarea copiilor sau a sclavilor, ignorarea săracilor. Până și criticii lor păgâni au observat că creștinii îi atrăgeau pe nevoiași atenuând două dintre temerile lor cele mai mari: ei asigurau hrană celor săraci și îi înmormântau pe morți.

în timp ce gnosticul se vedea pe sine ca „unul dintr-o mie, doi din zece mii”[14], ortodoxul se considera un membru al familiei umane și al Bisericii universale. Potrivit profesorului Helmut Koester: „Testul ortodoxiei este dacă poate construi o *biserică* mai degrabă decât un club, o școală, o sectă sau pur și simplu o serie de individualități religioase interesate”.[15] Origen, strălucitul teolog din secolul al III-lea, a exprimat, deși era el însuși suspectat de erezie, punctul de vedere ortodox atunci când a declarat că Dumnezeu nu ar fi oferit o cale către mântuire accesibilă doar unei elite intelectuale sau spirituale. învățătura Bisericii, admitea el, trebuie să fie simplă, unanimă și accesibilă tuturor. Irenaeus afirmă că,

> așa cum Soarele, acea creație a lui Dumnezeu, este unul și același pretutindeni în lume, la fel și predicarea adevărului strălucește pretutindeni și-i luminează pe toți oamenii dispuși să-1 primească... Și niciunul dintre conducătorii Bisericilor, oricât de înzestrat ar fi în materie de elocință, nu va preda doctrine diferite de acestea.[16]

Irenaeus și-a încurajat comunitatea să se bucure de siguranța convingerii că credința ei se baza pe autoritatea absolută: Scripturile aprobate canonic, Crezul, ritualul bisericesc și ierarhia clericală.

Dacă ne întoarcem la cele mai vechi surse cunoscute ale tradiției creștine - spusele lui Iisus (deși savanții nu sunt de acord *care* dintre aceste spuse sunt riguros autentice) -, vedem cum deopotrivă formele gnostice și cele ortodoxe de creștinism puteau să apară ca variante interpretative ale învățăturii și semnificației lui Hristos. Cei atrași de singurătate vor observa că și evanghelia neotestamentară a lui Luca include cuvintele lui Iisus conform cărora: „Dacă vine cineva la Mine și nu urăște pe tatăl său, pe mama sa, pe nevasta sa, pe copiii săi, pe frații săi, pe surorile sale, ba chiar însăși viața sa, nu poate fi ucenicul Meu”.[17] El le cerea celor care vor să-l urmeze să renunțe la toate - familie, casă, copii, muncă, avere - pentru a i se alătura. El însuși, ca prototip, era un om fără cămin, care și-a abandonat propria familie, a evitat căsătoria și viața de familie, un pribeag misterios, care insista asupra adevărului cu orice preț, chiar dacă acest preț era viața sa. Marcu relatează că Iisus și-a tăinuit învățătura față de mase, încredințând-o numai acelora puțini pe care i-a considerat demni să o primească.[18]

Cu toate acestea, evangheliile Noului Testament conțin și relatări care se pretează unei interpretări

complet diferite. lisus a binecuvântat căsătoria și a declarat-o inviolabilă[19]; i-a primit cu bucurie pe copiii care-1 înconjurau[20]; a răspuns cu compasiune la formele cele mai răspândite ale suferinței umane[21] precum febra, orbirea, paralizia și bolile mentale și a plâns[22] când și-a dat seama că poporul său l-a respins. William Blake, notând aceste portrete atât de diferite ale lui lisus din Noul Testament, l-a adoptat pe cel preferat de gnostici împotriva „viziunii lui Hristos așa cum îl văd toți oamenii”:

Viziunea lui Hristos de care tu ai parte Este al viziunii mele dușman de moarte... Al tău omenirii întregi prieten îi este, Al meu în parabole orbului îi grăiește: Lumea ce-al tău o-ndrăgește al meu crâncen o urăște,Poarta raiului pentru tine este prag al iadului pentru mine.

Biblia amândoi o citim necontenit,
Dar negru citești tu unde eu alb citesc negreșit...
Acest fals Hrist văzând, cuprins de furie și pasiune,
Glasul mi-am făcut auzit peste întreaga națiune.[23]

Nietzsche, care a detestat ce cunoștea el din creștinism, a scris totuși: „A existat un singur creștin, și acela a murit pe cruce”.[24] Dostoïevski, în *Frații Karamazov,* îi atribuie lui Ivan o viziune despre Hristos respinsă de Biserică, un Hristos care „a dorit dragostea liber-consimțită a omului, ca el să Te poată urma în libertate”[25], alegând adevărul propriei sale conștiințe mai presus de bunăstarea materială, confirmarea socială și certitudinea religioasă. Asemeni celui care a scris *Al doilea tratat al marelui Seth,* Ivan a denunțat Biserica Ortodoxă, fiindcă-i seduce pe oameni îndepărtându-i de „adevărul libertății lor”.[26]

Vedem deci cum în procesul de formare a creștinismului au apărut conflicte între oamenii neliniștiți și iscoditori care au marcat o cale solitară a descoperirii de sine și cadrul instituțional care a oferit majorității oamenilor confirmare religioasă și îndrumare etică pentru viața lor de zi cu zi. Adaptând scopurilor sale modelul de organizare politică și militară al Romei și obținând, în secolul al IV- lea,

sprijinul imperial, creștinismul ortodox a devenit tot mai stabil și mai durabil. Creștinismul gnostic s-a dovedit a nu fi un rival pentru credința ortodoxă, nici în privința largii popularități a ortodoxiei - ceea ce Nock a numit „adaptarea ei perfectă, deși inconștientă, la nevoile și aspirațiile oamenilor de rând”[27] - , nici în ce privește eficiența organizării. Ambele i-au asigurat supraviețuirea în timp. Dar procesul de instituționalizare a ortodoxiei a eliminat orice altă opinie. Cu efectul sărăcirii creștinismului, gnosticismul, care a oferit alternative la ce a devenit principalul blocaj al creștinismului ortodox, a fost înlăturat cu forța.

Preocupările creștinilor gnostici au supraviețuit doar ca un curent reprimat, asemeni unui râu subteran. Astfel de curente au țâșnit la suprafață pe tot parcursul Evului Mediu, ca diverse forme de erezie; apoi, odată cu Reforma, tradiția creștină a adoptat iarăși forme noi și diversificate. Mistici precum Jacob Boehme, acuzat el însuși de erezie, sau vizionari radicali precum George Fox, necunoscători, după toate probabilitățile, ai tradiției gnostice, au articulat cu toate acestea interpretări analoage ale experienței religioase. Dar majoritatea mișcărilor generate de Reformă - baptistă, penticostală, metodistă, episcopală, congregațională, prezbiteriană, quakerii - au rămas în cadrul fundamental al ortodoxiei stabilit în secolul al II-lea. Toate privesc scrierile Noului Testament ca singurele care posedă autoritate; majoritatea acceptă Crezul

ortodox și păstrează sacramentele creștine, chiar dacă le-au alterat forma și interpretarea.
Acum, că descoperirile de la Nag Hammadi ne oferă o nouă perspectivă asupra acestui proces, putem înțelege de ce anumite personalități creative din toate epocile - de la Valentinus și Heracleon la Blake, Rembrandt, Dostoïevski, Tolstoi și Nietzsche - s-au aflat la marginile ortodoxiei. Toți au fost fascinați de figura lui Hristos: nașterea, viața, învățăturile, moartea și învierea sa; toți au revenit constant la simbolurile creștine, ca să-și exprime propria lor experiență. Și totuși ei s-au revoltat împotriva instituțiilor ortodoxe. Un număr tot mai mare de oameni le împărtășește astăzi experiența. Ei nu se pot baza exclusiv pe autoritatea Scripturilor, a apostolilor, a Bisericii - cel puțin nu fără să se întrebe cum s-a constituit această autoritate și ce îi conferă legitimitatea, în caz că există ceva care să i-o confere. Toate vechile întrebări - întrebările primordiale, aprig dezbătute la începuturile creștinismului - se repun astăzi: Cum trebuie înțeleasă învierea? Cum rămâne cu participarea femeilor la funcțiile preoțești și episcopale? Cine a fost Hristos și cum se raportează el la cel care crede? Ce similitudini există între creștinism și alte religii mondiale?

Faptul că am consacrat o parte atât de mare a acestei discuții gnosticismului nu înseamnă, cum ar putea presupune un cititor superficial, că pledez pentru întoarcerea la gnosticism - și încă mai puțin că

„mă aliez cu el” contra creștinismului ortodox. Ca istoric, firește, găsesc descoperirile de la Nag Hammadi extraordinar de pasionante, căci mărturiile oferite de ele deschid o perspectivă nouă pentru a înțelege ce mă fascinează cel mai mult: istoria creștinismului. Dar sarcina istoricului, așa cum o înțeleg eu, nu este să susțină vreuna dintre părți, ci să exploreze dovezile, în cazul de față să încerce să descopere cum a apărut creștinismul. Mai mult, ca persoană preocupată de probleme religioase, consider că redescoperirea controverselor care au frământat creștinismul timpuriu ne face să fim mai conștienți de miza majoră a întregii dezbateri, atunci ca și acum: care este sursa autorității religioase? Pentru creștin, întrebarea ia o formă mai concretă: care este relația dintre autoritatea experienței proprii și cea pretinsă de Scripturi, ritual și cler?

Când Muhammad ‘Ali a spart oala de lut plină cu papirus pe faleza de lângă Nag Hammadi și a fost dezamăgit că nu a găsit aur, el nu avea cum să-și imagineze implicațiile descoperirii sale accidentale. Găsite cu 1 000 de ani mai devreme, textele gnostice ar fi fost cu siguranță arse pentru erezia lor. Dar ele au rămas ascunse până în secolul al XX-lea, când experiența noastră culturală ne-a oferit o nouă perspectivă asupra problemelor pe care le ridică. Astăzi le citim cu ochi diferiți, nu pur și simplu ca „nebunie și blasfemie”, ci așa cum le-au perceput creștinii din primele secole - o viguroasă alternativă la ceea ce cunoaștem drept tradiție creștină ortodoxă. Abia acum începem să reflectăm la problemele cu care ei ne confruntă

.NOTE

INTRODUCERE

1. J. M. Robinson, Introducere la *The Nag Hammadi Library* (New York, 1977), 21-22. Citat de aici înainte ca NHL.
2. *Ibid.,* 22.
3. *Evanghelia lui Toma* 32.10-11, în NHL 118.
4. *Ibid.,* 45.29-33, în NHL 126.
5. *Evanghelia lui Filip* 63.32-64.5, în NHL 138.
6. *Apocriful lui Ioan* 1.2-3, în NHL 99.
7. *Evanghelia egiptenilor* 40.12-13, în NHL 195.
8. Vezi discuția lui W. Schneemelcher în E. Hennecke, W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* (traducere după *Neutestamentliche Apocrypheri),* (Philadelphia, 1963), I, 97-113. Citat de aici înainte ca NT APOCRYPHA. J. A. Fitzmyer, „The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas", în *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Missoula, 1974), 355-433.
9. Robinson, Introducere, în NHL 13-18.
10. Irenaeus, *Libros QuinqueAdversus Haereses* 3.11.9, citat de aici înainte ca AH.
11. M. Malanine, H.Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, R. McL. Wilson, *Evangelium Veritatis* (Zürich și Stuttgart, 1961), Introducere.H. Koestler, introd. la *Evanghelia lui Toma,* NHL 117.
12. *Mărturia Adevărului* 45:23-48:18, în NHL 411-412.
13. *Tunetul, Mintea Desăvârșită,* 13:16-14, în NHL

271-272.

14. Irenaeus, AH *Praefatio.*
15. Irenaeus, AH 3.11.9.
16. H. M. Schenke, *Die Herkunft des sogennanten Evangelium Veritatis* (Berlin, 1958; Gottingen, 1959).
17. Hippolytus, *Refutationis Omnium Haeresium* 1. Citat de aici înainte ca REF.
18. Vezi F. Wisse, „Gnosticism and Early Monasticism in Egypt", în *Gnosis: Festschrift: fur Hans Jonas* (Gottingen, 1978), 431-440.
19. Theodotus, citat în Clemens Alexandrinus, *Excerpta ex Theodoto* 78.2, citat de aici înainte ca EXCERPTA.
20. Hippolytus, REF 8.15.1-2. Sublinierea ne aparține.
21. *Evanghelia lui Toma* 35.4-7 și 50.28-30, compilat în NHL 119 și 129.
22. E. Conze, „Buddhism and Gnosis", în *Le Origini dello Gnosticismo: Colloquio di Messina,* 13-18 aprilie 1966 (Leiden, 1967), 665.
23. Hippolytus, REF 1.24.
24. Conze, „Buddhism and Gnosis", 665-666.
25. Un savant care, chiar înainte de descoperirea de la Nag Hammadi, *a bănuit* o astfel de diversitate este W. Bauer, a cărui carte, *Rechtglăubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* a apărut pentru prima oară în 1934. Ea a fost tradusă și publicată în engleză cu titlul *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Philadelphia, 1971).
26. Vezi, spre exemplu, Bauer, *Orthodoxy and Heresy,*

pp. 111-240.

27. Vezi discuția lui H. Ch. Puech, în NT APOCRYPHA 259 f.
28. *Ibid.,* 250 f.
29. *Ibid.,* 244.
30. H. Jonas, *Journal of Religion* (1961) 262, citat în J.M. Robinson, „The Jung Codex: The Rise and Fall of a Monopoly", în *Religious Studies Review* 3.1 (ianuarie 1977), 29.
31. Pentru o relatare mai completă a evenimentelor schițate aici, vezi Robinson, „The Jung Codex", 17-30.
32. *La bourse égyptienne* ^ 10 iunie, 1949), citat în Robinson, „The Jung Codex", 20.
33. G. Quispel, *Jung-een mens voor deze tijd* (Rotterdam, 1975), 85.
34. Robinson, „The Jung Codex", 24 f.
35. Elaine Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (Nashville, 1973); *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (Philadelphia, 1975).
36. E. Pagels, cu H. Koester, „Report on the Dialogue of the Savior" (CG III.5), în R. McL. Wilson, *NagHammadi and Gnosis* (Leiden, 1978), 66-74.
37. G. Garitte, *LeMuséon* (1960), 214, citat în Robinson, „The Jung Codex", 29.
38. Tertullian, *Adversus Valentinianos* 7.
39. A. von Harnack, *History of Dogma,* trad, după a treia ediție germană (New York, 1961), 1.4, 228.
40. *Ibid.,* 229.
41. A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and Its*

Hellenistic Background, ed. a Π-a (New York, 1964), XVI.

42. W. Bousset, *Kyrios Christos* (ed. I, Gottingen, 1913; ed. a Il-a, 1921; trad, engleză 1970), 245.
43. Vezi R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zurgriechisch- agyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig, 1904; retipărit Darmstadt, 1966), 81. Vezi, de asemenea, *Das iranische Erlôsungmysterium* (Leipzig, 1921).
44. M. Friedlander, *Der vorchristliche jiidische Gnosticis- mus* (Gottingen, 1898; ed. a Il-a, 1972).
45. H. Jonas, *Gnosis und spătantiker Geist, I: Die Mytholo- gische Gnosis* (Gottingen, ed. 1,1934; ed. a Il-a, 1964).
46. 47. H. Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, Ed. 1,1958; ed. all-a, 1963).
47. *Ibid.,* 320-340.
48. W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (trad, după ed. a Il-a, Philadelphia, 1971), XXII.
49. H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (Londra, 1954).
50. C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief in early Christian Egypt* (Londra, 1979).
51. A. Guillaumont, H.Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. 'Abd al Masih, *The Gospel According Evanghelia lui Toma Thomas: Coptic Text Established and Translated* (Leiden, New York, 1959).

52. *The Facsimile Edition of the NagHammadi Codices,* Codices I- XIII (Leiden, 1972). Pentru discuție, vezi John M. Robinson, „The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices", în *Occasional Papers ofthe Institutefor Antiquity and Christianity,* 4 (Claremont, 1972).
53. C. Colpe, *Die religiongeschichtliche Schule: Darstellug und Kritik ihres Bildes von gnostischen Erlosermythus* (Gottingen, 1961).
54. R. M. Grant, *Gnosticism and early Christianity,* ed. a II- a (New York, 1966), 27 ff.
55. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Leiden, 1951).
56. H. Jonas, „Delimitation of the gnostic phenomenon - typological and historical", în *Le Origini dello Gnosticisme* (Leiden, 1967), 90-108.
57. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965), 69-101.
58. G. C. Scholem,*Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York, ed. 1,1960; ed. a Il-a, 1965).
59. A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World,* ed. Z. Stewart (Cambridge, 1972), II, „Gnosticism", 940 ff.
60. Cf. A. H. Armstrong, „Gnosis and Greek Philosophy", în *Gnosis: Fetschrift fur Hans Jonas* (Gottingen, 1978), 87-124.
61. B. Layton, *Treatise on Resurrection: Editing, Translation, Commentary* (Missoula, 1979);

„Vision and Revision: A Gnostic View of Resurrection”, în *Proceedings: Quebec Colloquium on the Texts of Nag Hammadi* (Quebec, 1979).

62. Vezi, de exemplu, H. Attridge, „Exegetical Problems in the Tripartite Tractate”, pregătit pentru întrunirile SBL în New Orleans și ediția sa a Codexului I de la Nag Hammadi, ce urma să fie publicată în *NagHammadi Studies* (Leiden, 1980).
63. M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Marc* (Cambridge, 1973); *Jesus the Magician* (San Francisco, 1978).
64. J. M. Robinson, H. Koester, *Trajectories Through Early Christianity* (Philadelphia, 1971): vezi în special Robinson, *„Logoi Sophon:* On the Gattung of Q”; Koester, „One Jesus and Four Primitive Gospels”, 158-204.
65. M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques: Adam, Eros et les animaux dans un écrit de NagHammadi* (Paris, 1974).
66. L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt* (Neukirchener, 1970).
67. P. Perkins, *The Gnostic Dialogue* (New York, 1979).
68. P. Perkins, „Deceiving the Deity: Self-Transcendence and the Numinous in Gnosticism”, în *Proceedings of the Tenth Annual Institute for Philosophy and Religion* (Boston, 1981).
69. G. MacRae, „Sleep and Awakening in Gnostic Texts”, în *Le Origini dello Gnosticismo,* 496-510.
70. G. MacRae, „The Jewish background of the

Gnostic Sophia Myth", *Novum Testamentum* 12 (1970), 97 ff.

71. Pentru un exemplu recent, vezi G. MacRae, „Nag Hammadi and the New Testament", în *Gnosis: Fet- schriftfür Hans Jonas,* 144-157.
72. Vezi, de exemplu, B. A. Pearson, „Jewish Haggadic Traditions in the *Testimony of Truth* from Nag Hammadi (CCIX, 3)", în *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren* (Leiden, 1972), 457-470; „Biblical Exegesis in Gnostic Literature", în *Armenian and Biblical Studies,* ed. M.E. Stone (Ierusalim, 1975), 70-80; „Ihe Figure ofMelchizedek", în *Proceedings oftheXIT*[h] *International Congress of the International Association for the History of Religions* (Leiden, 1975), 200-208.
73. D. M. Scholer, *NagHammadi Bibliography* (Leiden, 1971).
74. *Apocalypse of Peter!*6.27 -30, în NHL 342. în citatele din acest text, urmez traducerile lui J. Brashler, *The Coptic Apocalypse of Peter: A Genre Analysis and Interpretation* (Claremont, 1977).

CAPITOLUL I

Pentru o discuție mai tehnică a acestui subiect, cer cetătorii sunt sfatuiți să consulte E. Pagels, „Visions,

Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and orthodox Traditions", în *Gnosis: Fetschriftfiir Hans Jonas,* ed. B. Aland (Gottingen, 1978), 415-430.

1. K. Stendahl, *Immortality and Resurrection* (New York, 1968).
2. Luca 24:36-43.
3. Fapte 2:22-36.
4. *Ibid.,* 10:40-41.
5. Tertullian, *De Resurrectione Carnis* 2.
6. Tertullian, *De Carne Christi* 5.
7. *Ibid.*
8. Ioan 20:27.
9. Marcu 16:12; Luca 24:13-32.
10. Luca 24:31.
11. Ioan 20:11-17.
12. Fapte 9:3-4.
13. *Ibid.,* 9:7.
14. *Ibid.,* 22:9.
15. I. Corinteni 15:50.
16. *Ibid.,* 15:51-53.
17. Marcu 10:42-44.
18. Luca 24:34.
19. Matei 16:13-19.
20. Ioan 21:15-19.
21. H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power* (Londra, 1969), trad, de J.A. Baker (titlul original: *Kirchliches Amt und geistliche Voll- macht,* Tübingen, 1953), 17 (vezi discuția în Cap. 1).

22. Marcu 16:9; Ioan 20:11-17.
23. Matei 28:16-20; Luca 24:36-49; Ioan 20:19-23.
24. Matei 28:18.
25. Fapte 1:15-20.
26. *Ibid.,* 1:22. Sublinierile ne aparțin.
27. *Ibid.,* 1:26.
28. *Ibid.,* 1:6-11.
29. *Ibid.,* 7:56.
30. Fapte 9:1-6.
31. *Ibid.,* 22:17-18; cf., de asemenea, Fapte 18:9-10.
32. Vezi J. Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen: Vorstettungen von gottlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinun- gen im ältesten Christentum* (Lund, 1968), 32-113.
33. Vezi K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhăltnis zu dem der Urgemeinde,* în *Gesammelte Aufsătze zur Kirchengeschichte* (Tübingen, 1921), II, 50-51.
34. Vezi G. Blum, *Tradition und Sukzession: Studium zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenaeus* (Berlin, 1963), 48.
35. Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power,* 14-24. Pentru discuție, vezi E. Pagels, „Visions, Appearances, and Apostolic Authority", 415-430.
36. Origene, *Commentarium in I Corinthians,* în *Journal of Theological Studies* 10 (1909), 46-47.
37. Tertullian, *De Resurrectione Carnis,* 19-27.
38. Irenaeus, AH 1.30.13.
39. I Corinteni 15:8.

40. Marcu 16:9.
41. Ioan 20:11-19.
42. *Evanghelia Măriei* 10.17-21, în NHL 472.
43. *Apocalipsa lui Petru* 83.8-10, în NHL 344. Pentru discuția rolului lui Petru în tradițiile gnostice, vezi P. Perkins, „Peter in Gnostic Revelations", în *Proceedings of SBL: 1974 Seminar Papers II* (Washington, 1974), 1-13.
44. *Treatise on Resurrection* 48.10-16, în NHL 52-53. Vezi M.L. Peel, *The Epistle Evanghelia lui Toma Rheginos; A Valentinian Letter on the Resurrection: Introduction, Translations, Analysis, and Exposition* (Londra/ Philadelphia, 1969); B. Layton, *The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi. Edited, with Translations and Commentary* (Missoula, 1979). Traducerea pe care o citez o urmează pe cea a lui Layton, cum am menționat în Mulțumiri.
45. *Treatise on Resurrection* 48.34-38, în NHL 53.
46. *Ibid.,* 47.18-49.24, în NHL 53.
47. *Evanghelia lui Filip* 73.1-3, în NHL 144.
48. *Ibid.,* 57.19-20, în NHL 135.
49. Cf. H. Koester, „One Jesus and Four Primitive Gospels", în J.M. Robinson și H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia, 1971), 158-204, și Robinson, „The Johannine Trajectory", *ibid.,* 232-268.
50. Marcu 16:9-20.
51. *Evanghelia Măriei* 9.14-18, în NHL 472.
52. *Ibid.,* 10.4-5, în NHL 472.

53. *Ibid.,* 17.8-15, în NHL 473.
54. *Ibid.,* 18.1-12, în NHL 473.
55. Autorul *Evangheliei Măriei* putea să fi remarcat că nici Marcu, nici Ioan nu precizează că lisus înviat i s-a arătat *fizic* Măriei. Povestirea lui Marcu, care adaugă că lisus a apărut mai târziu „în altă formă", ar putea fi interpretată în sensul că el era o prezență dezîntrupată care a adoptat diverse forme ca să devină vizibil. Pove- știrea lui Ioan relatează că lisus a prevenit-o pe Maria să nu-1 atingă - în contrast cu istoriile care spun că el a insistat ca discipolii să-1 atingă pentru a se convinge că nu era „un duh".
56. Irenaeus, AH 3.2.1 -3.3.1. vezi, de asemenea, M. Smith,

Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark (Cambridge, 1973), 197-278.

57. *Ibid.,* 3.4.1-2.
58. Marcu 4:11.
59. Matei 13:11.
60. II Corinteni 12:2-4.
61. I Corinteni 2:6.
62. R. Bultmann, *Theology of the New Testament,* traducere de K. Grobel (Londra, 1965), I, 327; U. Wilckens, *Weisheitund Torheit* (Tübingen, 1959), 44 f., 214-224.
63. R. Scroggs, „Paul: SofoV and pnematzcoV", *New Testament Studies* 14, 33-55. Vezi, de asemenea, E. Pagels, *The Gnostic Paul* (Philadelphia, 1975), 1-10; 55-58; 157-164.

64. *Apocriful lui Ioan* 1.30-2.7, în NHL 99.
65. *Ibid.,* 2.9-18, în NHL 99.
66. *Scrisoarea lui Petru către Filip* 134.10-18, în NHL 395. Pentru analiză, vezi M. Meyer, *The Letter of Peter Evanghelia lui Toma Philip NHL VIII, 2: Text, Translations, and Commentary* (Claremont, 1979).
67. *Sophia Jesu Christi* 91.8-13, în NHL 207-208.
68. Pentru discuții, vezi H.C. Puech, „Gnostic Gospels and Related Documents", în *New Testament Apocrypha* 1.231-362.
69. *Evanghelia lui Filip* 57.28-35, în NHL 135.
70. Clemens Alexandrinus, EXCERPTA
23.4.Irenaeus, AH 3.11.9.
71. *Cartea lui Toma Necredinciosul* 138.7-18, în NHL 189.
72. Irenaeus, AH 1.18.1.
73. *Faptele lui Ioan* 94-96, în *NewTestament Apocrypha* 11.227-232. Pentru o scurtă discuție, vezi E. Pagels, „To the Universe Belongs the Dancer", în *Parabola* IV.2(1979), 7-9.
74. Irenaeus, AH 2.15.3.
75. *Ibid.,* 2.13.3-10. Sublinierile ne aparțin.
76. Heracleon, frag. 39, în Origene, *Commentarium in Johannes.* Citat de aici înainte ca COMM.JO.
77. Hippolytus, REF 6.42.
78. Irenaeus, AH 1.14.1.
79. *Ibid.,* 1.14.3.
80. *Ibid.,* 1.13.3-4.
81. *Ibid.,* 3.4.1.

82. *Ibid.,* 1.13.6.
83. *Ibid.,* 3.2.2.
84. Ptolemeu, *Epistula adFloram·,* pentru discuții, vezi Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power,* 158-161.
85. Irenaeus, AH 1.30.13.
86. *Dialogul Mântuitorului* 139.12-13, în NHL 235.
87. *Apocalipsa lui Petru* 72.10-28, în NHL 340-341.
88. *Apocriful lui lacob* 2.8-15, în NHL 30.
89. Tertullian, *De Praescriptione Haereticorum* 42. Citat de aici înainte ca DE PRAESCR.
90. *Ibid., 31.*
91. Irenaeus, AH 1.10.2.
92. *Ibid.,* 3.4.1.
93. *Ibid.,* 3.3.2.
94. *Apocalipsa luiPetru* 74.16-21, în NHL 341. Conform Brashler, *The Coptic Apocalypse of Peter·,* Perkins, „Peter in Gnostic Revelations".
95. *Apocalipsa lui Petru* 79.24-30, în NHL 343.
96. *Ibid.,* 76.27-34, în 342.
97. *Ibid.,* 78.31-79.10, în NHL 343.
98. Pentru discuții, vezi E. Pagels, „The Demiurge and his Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?" în *Harvard Theological Review* 69.3-4 (1976), 301-324.
99. Tertullian, *De Came Christi* 5.
100. *Evanghelia lui Toma,* 38.33-39.2, în NHL 121.
101. Cf. E. Leach, *Melchisedek and the Emperor: Icons of Subversion and Orthodoxy,* în *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*

of Great Britain and Ireland for 1972 (Londra, 1973), 1 ff.

CAPITOLUL II

Pentru o discuție mai tehnică a subiectului din acest capitol, vezi E. Pagels, „Ihe Demiurge and his Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?" în *Harvard Theological Review* 69.3-4 (1976), 301-324.

1. Conf. N.A. Dahl, „The Gnostic Response: The Ignorant Creator", documentație pregătită pentru Departamentul Nag Hammadi al Society of Biblical Literature Annual Meeting, 1976.
2. *Ipostaza Arhonților* 86.27-94.26, în NHL 153-158. De notat că citatul este compilat după două variante separate ale povestirii în 86.27-87.4 și 94.19-26; o a treia apare în același text la 94.34-95.13. Cf. B. Layton, „The Hypostasis of the Archons", *Harvard Theological Review* 67 (1974), 351 ff.
3. *Despre originea lumii* 103.9-20, în NHL 165. Pentru

analiza textelor, vezi F.L. Fallon, „The Sabaoth Accounts" in *The Nature of the Archons* (CG 11,4) and *On the Origin of the World* (CG 11,5): An Analysis (Cambridge, 1974).

4. *Apocriful lui Ioan* 11.18-13.13, în NHL 105-106.
5. *Mărturia Adevărului* 45.24-46.11, în NHL 411.
6. *Ibid.,* 47.7-30, în NHL 412.
7. Vezi o discuție excelentă a lui B.A. Pearson, „Jewish Haggadic Traditions in the Testimony of

Truth from Nag Hammadi, CG IX,3", în *Ex Orbe Religionum: Studia geo Widengren oblata* (Leiden, 1972), 458-470.

8. *Despre originea lumii* 115.31-116.8, în NHL 172.
9. *Ipostaza Arhonților* 89.11-91.1, în NHL 154-155.
10. *Tratatul tripartit* 51.24-52.6, în NHL 55.
11. *O expunere valentiniană* 22.19-23, în NHL 436.
12. *Interpretarea gnozei* 9.29, în NHL 430.
13. Irenaeus, AH 4.33.3.
14. *Ibid.,* 3.16.6.
15. *Ibid.,* 3.16.8.16.
16. *Ibid., Praefatio* 2.
17. *Ibid.,* 4.33.3.; 3.16.8.
18. Pentru discuții și referințe, vezi Pagels, „The Demiurge and his Archons".
19. Irenaeus, AH 1.11.1.
20. *Ibid.,* 1.11.1 ; cf. *Tratatul tripartit* 51.1 ff., în NHL 55 ff.
21. Heracleon, frag. 22, în Origene, COMM.JO. 13.19.
22. *Ibid.,* frag. 24, în Origene, COMMJO. 13.25.
23. *Evanghelia lui Filip* 53.24-34, în NHL 132-133.
24. Irenaeus, AH 3.15.2. Sublinierile ne aparțin.
25. Clemens Romanus, *I Clement* 3.3.
26. *Ibid.,* 1.1.
27. *Ibid.,* 14.19-20; 60.
28. *Ibid.,* 60.4-61.2; 63.1-2.
29. *Ibid.,* 63.1.
30. *Ibid., M3.*
31. *Ibid.,* 41.1.

32. Vezi, de exemplu, Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power,* 86-87; „Temele dogmatice nu sunt nicăieri menționate. Nu mai putem discerne fundalul și adevăratul motiv al disputei.”
33. Astfel spune H. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus* (Tübingen, 1966), 339-353.
34. Ignatius, *Magnesieni* 6.1 ; *Trallians* 3.1 ; *Efeseni* 5.3.
35. *Magnesieni* 6.1-7.2; *Trallians* 3.1; *Smyrneeni* 8.1-2. pentru citate și discuții, vezi Pagels, „The Demiurge and his Archons”, 306-307.
36. *Trallians* 3.1; *Smyrneeni* 8.2.
37. Vezi, de exemplu, Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power,* 84-106.
38. Tertullian, *Adversus Valentinianos* 4.
39. Clemens Alexandrinus, *Stromata* 7.7.
40. Irenaeus, AH 3.2.1-3.1.
41. *Ibid., Praefatio* 2; 3.15.1-2.
42. Clemens Alexandrinus, *Stromata* 4.89.6-90.1.
43. Cf. Platon, *Timaeus* 41. Pentru discuții, vezi G. Quispel, „The Origins of the Gnostic Demiurge”, în *Kyriakon:*
Festschrift Johannes Quasten (Münster, 1970), 252-271.
44. Heracleon, frag. 40, în Origene, COMM.JO. 20.38.
45. *Domn:* Irenaeus, AH 4.1-5.
46. *Comandant: Ibid.,* 1.7.4.
47. *Judecător:* Heracleon, frag. 48/Origene,

COMM.JO. 20.38.

48. Irenaeus, AH 3.12.6-12.
49. *Ibid.,* 1.21.1-4.
50. *Ibid.,* 1.13.6.
51. *Ibid.,* 1.21.5.
52. *Ibid.,* 3.15.2.
53. *Ibid.,* 1.7.4.
54. *Ibid.,* 1.13.6.
55. *Ibid.,* 3.15.2.
56. Tertullian, *Adversus Valentinianos* 4.
57. Irenaeus, AH 3.15.2.
58. *Ibid.,* 3.3.2
59. *Ibid.,* 3.15.2.
60. *Ibid.,* 1.21.1-2.
61. Pentru o discuție detaliată a acestui proces, vezi Cam- penhausen *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power,7 6ff.*
62. *Apocalipsa lui Petru* 79.22-30, în NHL 343.
63. *Tratatul tripartit* 69.7-10, în NHL 64; 70.21-29, în NHL 65; 72.16-19, în NHL 69.
64. *Ibid.,* 79.20-32, în NHL 69.
65. Irenaeus, AH 1.13.1-6.
66. *Ibid.,* 1.13.3.

Ibid., 1. 13. 4; pentru o discuție tehnică a sorților *(kleros),* vezi Pagels, „The Demiurge and his Archons", 316-318. Irenaeus încearcă să nege acest lucru: AH 1.13.4. O astfel de utilizare a sorților are precedent atât în vechiul Israel - unde se credea că Dumnezeu

exprimă voința Sa prin tragere la sorți -, precum și printre apostolii înșiși, care au ales în felul acesta pe al doisprezecelea apostol care să-l înlocuiască pe Iuda Iscariotul (Fapte 1:17-20). După câte se pare, adepții lui Valentinus au intenționat să le urmeze exemplul.

67. Tertullian, DE PRAESCR.41. Sublinierile ne aparțin.
68. *Ibid.,* 41.
69. *Ibid.,* 41.
70. Irenaeus, AH 1.13.1.
71. *Ibid.,* 1.6.2-3.
72. *Ibid.,* Citat compilat din 3.15.2 și 2.16.4.
73. *Ibid.,* 3.15.2.
74. *Ibid.,* 3.25.1.
75. *Ibid.,* 5.26.1.
76. Irenaeus, *Florinum,* în Eusebius, *Historia ecclesiae* 5.20.4.
77. Irenaeus, AH 4.26.3. Sublinierile ne aparțin.
78. *Ibid.,* 4.26.2.
79. *Ibid.,* 4.26.2.
80. *Ibid.,* 1.27.4.
81. *Ibid.,* 5.31.1.
82. *Ibid.,* 5.35.2.

CAPITOLULUI

1. Acolo unde, în Vechiul Testament, Dumnezeul Israelului este caracterizat drept soț și iubit, consoarta sa este prezentată drept comunitatea lui Israel (de ex. Isaia 50:1; 54:1-8; Ieremia 2:2-3; 20-25; 3:1-20; Osea 1-4, 14) sau ca pământul lui Israel (Isaia 62:1-5).

2. Sunt de notat o serie de excepții la această regulă: Deu- teronomul 32:11; Osea 11:1; Isaia 66:12 ff.; Numeri 11:12.
3. Odinioară, după cum îmi amintește profesorul Morton Smith, teologii foloseau adesea masculinitatea lui Dumnezeu ca să justifice, prin analogie, rolul bărbaților în conducerea societăților și a gospodăriilor lor (el, citează, de exemplu, *Paradisul Pierdut* al lui Milton, IV.296ff., 635 ff.).
4. *Evanghelia lui Toma* 51.19-26, în NHL 130.
5. Hippolytus, REF 5.6.
6. Irenaeus, AH 1.11.1.
7. *Ibid.,* 1.13.6.
8. *Ibid.,* 1.13.2.
9. *Ibid.,* 1.13.2.
10. *Ibid.,* 1.14.1.
11. Hippolytus, REF 6.18.
12. *Ibid.,* 6.17.
13. Irenaeus, AH 1.11.5; Hippolytus, REF 6.29.
14. *Apocriful lui Ioan* 1.31-2.9, în NHL 99.
15. *Ibid.,* 2.9-14, în NHL 99.
16. *Ibid.,* 4.34-5.7, în NHL 101.
17. *Evanghelia către evrei,* citată în Origene, COMM.JO. 2.12.
18. *Evanghelia lui Toma* 49.32-50.1, în NHL 128-129.
19. *Evanghelia lui Filip* 52.24, în NHL 132.
20. *Ibid.,* 59.35-60.1, în NHL 136.
21. Hippolytus, REF 6.14.
22. *Ibid.,* 5.19.
23. Irenaeus, AH 1.14.7-8.

24. *Evanghelia lui Filip* 71.3-5, în NHL 143.
25. *Ibid.,* 71.16-19, în NHL 143.
26. *Ibid.,* 55.25-26, în NHL 134.
27. Hippolytus, REF 6.38.
28. *Apocalipsa lui Adam* 81.2-9, în NHL 262. Vezi nota # 42 pentru referințe.
29. Irenaeus, AH 1.2.2-3.
30. *Ibid.,* 1.4.1.-1.5.4.
31. *Ibid.,* 1.5.1-3. Pentru o discuție a figurii Sophiei, vezi excelentele articole ale lui G.C. Stead, „The Valentinian Myth of Sophia", in *Journal of Theological Studies* 20 (1969), 75-104; și G.W. MacRae, „The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth", in *Novum Testamentum* 12.
32. Clemens Alexandrinus, EXCERPTA 47.1.
33. Irenaeus, AH1.13.1-6.
34. *Ibid.,* 1.30.9.
35. *Ibid.,* 1.30.10.
36. *Trimorphic Protennoia* 35.1 -24, in NHL 461 - 462.
37. *Ibid.,* 36.12-16, in NHL 462.
38. *Ibid.,* 42.4-26, in NHL 465-466.
39. *Ibid.,* 45.2-10, in NHL 467.
40. *Tunetul, mintea perfectă* 13.16-16.25, în NHL 271-274.
41. Hippolytus, REF 6.18.
42. *Genesis RabaSA,* citat într-o excelentă discuție despre androginie a lui W.A. Meeks, „The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", in *Histori of Religion* 13.3 (februarie 1974), 165-208. Pentru o discuție a androginiei în

sursele gnostice, vezi E. Pagels, „The Gnostic Vision”, în *Parabola* 3.4 (noiembrie 1978), 6-9.

43. Irenaeus, AH 1.18.2.
44. Clemens Alexandrinus, EXCERPTA 21.1.
45. Hippolytus, REF 6.33.
46. Irenaeus, AH 1.5.4; Hippolytus, REF 6.33.
47. *Ibid.,* 1.29.4.
48. *Apocriful lui Ioan* 13.8-14, în NHL 106.
49. Irenaeus, AH 1.30.6. De notat colecția de pasaje citate de N.A. Dahl în „The Gnostic Response: The Ignorant Creator”, pregătit pentru Departamentul Nag Hammadi al Society of Biblical Litearture Annual Meeting, 1976.
50. *Ipostaza Arhonților* 94.21 -95.7, în NHL 158.
51. Hippolytus, REF 6.32.
52. Irenaeus, AH 1.13.5.
53. *Ibid.,* 1.13.3.
54. *Ibid.,* 1.13.4.
55. *Ibid.,* 1.13.3.
56. Hippolytus, REF 6.35; Irenaeus, AH 1.13.1-2.
57. Tertullian, DE PRAESCR.41.
58. Tertullian, *De Baptismo* 1.
59. Tertullian, *De Virginibus Velandis* 9. Sublinierile ne aparțin.
60. Irenaeus, AH 1.25.6.
61. Această observație generală nu este însă universal aplicabilă.

Cel puțin două cercuri în care femeile acționau pe baze egale cu bărbații - marcioniții și montaniștii - au menținut o doctrină tradițională despre Dumnezeu. Nu am cunoștință de nicio dovadă care să sugereze

că ei au inclus imagini feminine în formulările lor teologice. Pentru discuții și referințe, vezi J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Weltund im Urchristentum* (Leipzig, 1955), 187 *fi.;* E.S. Fiorenza, „Word, Spirit, and Power: Women in Early Christian Communities", în *Women of Spirit,* ed. R. Reuther și E. McLaughlin (New York, 1979), 39 ff.

62. Luca, 10:38-42. Cf. Romani 16:1-2; Coloseni 4.15; Fapte 2:25; 21:9; Romani 16:6; 16.12; Filipeni 4:2-3.
63. Vezi W. Meeks, „The Image of the Androgyne", 180 f. Majoritatea savanților sunt de acord cu Meeks că în Galateni 3:28, Pavel citează niște cuvinte care aparțin unei tradiții prepaulinice.
64. Romani 16.7. Primul care mi-a atras atenția asupra acestui lucru a fost Cyril C. Richardson, fiind confirmat de cercetări recente ale lui B. Brooten, „Junia... Outsanding Among the Apostles", în *Women, Priests,* ed. L. și A. Swidler (New York, 1977), 141-144.
65. I Corinteni 11:7-9. Pentru o discuție, vezi R. Scroggs, „Paul and the Eschatological Woman", în *Journal of the American Academy of Religion* 40 (1972), 283-303 și critica lui Pagels, „Paul and Women: A Response to Recent Discussion", în *Journal of the American Academy of Religion* 42 (1974), 538-549. Vezi referințe și în Fiorenza, „Word, Spirit, and Power", 62, nr. 24 și 25.
66. Vezi Leipoldt, *Die Frâu;* de asemenea C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* (München, 1967), I, 78 ff.; S.A. Pomeroy,

Goddesses, Whores, Wives, and Slaves (New York, 1975).

67. Cf. C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée a l'époque hellénistique* (Paris, 1970).
68. J. Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome,* trad, de E.O. Lorimer (New Haven, 1951), 95-100.
69. *Ibid.,* 90-95.
70. L. Swidler, „Greco-Roman Feminism and the Reception of the Gospel", în *Tarditio-Krisis-Renovatio,* ed. B. Jas- pert (Marburg, 1976), 41-55; vezi și J. Balsdon, *Roman Women, Their History and Habits* (Londra, 1962); L. Friedlander, *Roman Life and Manners Under the Early Empire* (Oxford, 1928); B. Fôrtsch, *Diepolitische Rolle der Frau in der romische Republik* (Stuttgart, 1935). Despre femei în comunitățile creștine, vezi Fiorenza, „Word, Spirit, and Power"; R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church* (Minnesota, 1976); K. Thraede, „Frâu", *Reallexikon fur Antike und Christen- tum* VIII (Stuttgart, 1973), 197-269.
71. Leipoldt, Z) z^Frau, 72 ff.; R.H. *Kennet, Ancient Hebrew Social Life and Custom* (Londra, 1933); G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge, 1932).
72. I Timotei 2:11-12.
73. Efeseni 5:24; Coloseni 3:18.
74. *I Clement* 1.3.
75. Leipoldt, *Die Frau,* 192; *Hippolytus of Rome,* 43.1,

ed. Paul de Lagarder *(Aegyptiaca,* 1883), 253.

76. Leipoldt, *Die Frau,* 193. Sublinierile ne aparțin.
77. *Evanghelia lui Filip* 63.32-64.5, în NHL 138.
78. *Dialogul Mântuitorului* 139.12-13, în NHL 235.
79. *Evanghelia Măriei* 17.18-18.15, în NHL 473.
80. *Pistis Sophia* 36.71.
81. I Timotei 3:1-7; Titus 1:5-9.
82. *Tradiția apostolică* 18.3.
83. *Cartea lui Toma necredinciosul* 144.8-10, în NHL 193.
84. *Parafraza lui Shem* 27.2-6; în NHL 320.
85. *Dialogul Mântuitorului* 144.16-20, în NHL 237.
86. *Ibid.,* 139.12-13, în NHL 235.
87. *Evanghelia lui Toma* 51.23-26, în NHL 130.
88. *Ibid.,* 37.20-35, în NHL 121; 43.25-35, în NHL 124-125.
89. *Evanghelia Măriei* 9.20, în NHL472. Sublinierile ne aparțin.
90. Clemens Alexandrinus, *Paidagogos* 1.6.
91. *Ibid.,* 1.4.
92. *Ibid.,* 1.19.
93. Tertullian, DE VIRG.VEL.9.

CAPITOLUL IV

Pentru o discuție mai tehnică a acestui subiect, vezi E. Pagels, „Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's Response to Persecution?" in *The Rediscovery of Gnosticism,* ed. B. Layton (Leiden, 1979), I.

1. Tacitus, *Anale* 15.44.2-8. Sublinierile ne aparțin.
2. Josephus, *Antichitățile iudaice* 18.63.

3. Marcu 14:43-50.
4. *Ibid.,* 15:1-15.
5. *Ibid.,* 15:37.
6. Luca 23:34-46; Ioan 19:17-30.
7. Marcu 15:10.
8. Ioan 11:45-53.
9. Josephus, *Războiul evreilor* 2.223-233.
10. Ioan 11:47-48.
11. *Ibid.,* 11:49-50.
12. *Apocalipsa lui Petru* 81.4-24, în NHL 344. Am folosit traducerea lui J. Brashler, *The Coptic Apocalypse of Peter*.
13. *Al doilea tratat al marelui Seth* 56.6-19 în NHL 332.
14. *Faptele lui Ioan,* în NT APOCRYPHA II, 225.
15. *Ibid.,* 89, în NT APOCRYPHA II, 225.
16. *Ibid.,* 93, în NT APOCRYPHA II, 227.
17. *Ibid.,* 94, în NT APOCRYPHA II, 227.
18. *Ibid.,* 95.16-96.42,în NT APOCRYPHAII,229-231. Pentru discuții, vezi Elaine Pagels, „To the Universe Belongs the Dancer", în *Parabola* IV.2 (1979), 7-9.
19. *Ibid., 91,* în NT APOCRYPHA II, 232.
20. *Ibid.,* 97, în NT APOCRYPHA II, 232.
21. *Ibid.,* 101, în NT APOCRYPHA II, 234.
22. *Tratatul despre înviere* 44.13-45.29, în NHL 51 ; pentru discuții, vezi Pagels, „Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion", de asemenea K.F. Trôger, *Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von NagHammadi* (Berlin, 1978).

23. Suetonius, *Viața lui Nero* 6.16.
24. Tacitus, *Anale* 15.44-2-8.
25. Vezi discuția lui R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire* (Cambridge, 1966).
26. M. Smith, *Jesus the Magician* (San Francisco, 1978).
27. *Ibid.,* în special 81-139.
28. Pentru o discuție completă, vezi W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford, 1965; New York, 1967); Frend, „The Gnostic Sects and the Roman Empire", în *Journal of Ecclesiastical History,* Vol. V (1954), 25-37.
29. Pliniu, *Epistole,* 10.96. Sublinierile ne aparțin.
30. *Ibid.,* 10.97. Sublinierile ne aparțin.
31. Justin Martirul, I *Apologia* 1.
32. Justin, II *Apologia* 2.
33. *Ibid., Apologia* 3.
34. „The Martyrdom of Saints Justin, Chariton, Charito, Euelpistis, Hierax, Paeon, Liberian, and Their Community", Recenzia A, 3, în *The Acts of the Christian Martyrs,* editor H. Mursurillo (Oxford, 1972), 47-53. Citat de aici înainte ca CHRYSTIAN MARTYRS.
35. *Ibid.,* Recenzia B, 5, în CHRYSTIAN MARTYRS, 53.
36. *Loc.cit.*
37. „Martyrdom of Saint Polycarp" 9-10, în CHRYSTIAN MARTYRS, 9-11. Sublinierile ne aparțin.

38. „Acts of the Scillitan Martyrs” 1-3, în CHRYSTIAN MARTYRS, 86-87.
39. *Ibid.,* 14, în CHRYSTIAN MARTYRS, 88-89.
40. Tertullian le citează cu mult dispreț argumentele în *Scorpiace* 1.
41. Ignatius, *Romani* 6.3.
42. *Ibid.,* 4.1-5.3.
43. Ignatius, *Trallians* 9.1.
44. *Ibid.,* 10.1. Sublinierile ne aparțin.
45. Ignatius, *Smirneeni* 5.1-2.
46. Justin, II *Apologia* 12.
47. Justin, *Dialogul cu Try oho* 110.4.
48. Justin, I *Apologia* 13.
49. Justin, II *Apologia* 15.
50. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church,* 5-6
51. „Martyrs ofLyons” 9, în CHRYSTIAN MARTYRS, 64-65.
52. *Ibid.,* 15, în CHRYSTIAN MARTYRS, 66-67.
53. *Ibid.,* 18-56, în CHRYSTIAN MARTYRS, 67-81.
54. Irenaeus, AH 3.18.5.
55. *Ibid.,* 3.16.9-3.18.4. Sublinierile ne aparțin.
56. *Ibid.,* 3.18.5 Sublinierile ne aparțin.
57. Tertullian, *Apologia* 15.
58. Tertullian. *De Anima* 55.
59. Tertullian, *Scorpiace* 1. Sublinierile ne aparțin.
60. *Ibid.,* 1, 5, 7. Sublinierile ne aparțin.
61. Hippolytus, REF 10.33. Sublinierile ne aparțin.
62. Irenaeus, AH 4.33.9. Sublinierile ne aparțin.

Apocriful lui Iacob 4.37-6.18, în NHL 31-32. Sublinierile ne aparțin. Despre figura lui Iacob, vezi S.K. Brown, *James: A Religio-Historical Study of the Relations between Jewish, Gnostic, and Catholic Christianity in the Early Period through an Investigation of the Traditions about James the Lord's Brother* (Providence, 1972).

63. *Apocriful lui Iacob,* 6.19-20, în NHL 32.
64. .2 *Apocalipsa lui Iacob* 47.24-25, în NHL 250.
65. *Ibid.,* 48.8-9, în NHL 250.
66. *Ibid.,* 61.9-62.12, în NHL 254-255.
67. *Mărturia adevărului* 31.22-32.8, în NHL 407.
68. *Ibid.,* 33.25-34.26, în NHL 408.
69. „Martyrdom of Polycarp" 2, în CHRYSTIAN MARTYRS, 4-5.
70. Tertullian, *Apologia* 50.
71. „Martyrdom of Saint Justin" (Recenzia Hristos) 4, în CHRYSTIAN MARTYRS, 58-59.
72. *Mărturia adevărului* 30.18-20; 32.22-33.11, în NHL 408.
73. *Apocalipsa lui Petru* 72.5-9, în NHL 340.
74. *Ibid.,* 73.23-24, în NHL 341.
75. *Ibid.,* 74.1-3, în NHL 341.
76. *Ibid.,* 74.5-15, în NHL 341.
77. *Ibid.,* 79.11-21, în NHL 343.
78. *Ibid.,* 78.1-2, în NHL 342.
79. *Ibid.,* 80.5-6, în NHL 343.
80. *Ibid.,* 78.31-79.2, în NHL 343.
81. *Ibid.,* 81.15-24, în NHL 344.
82. *Ibid.,* 83.12-15, în NHL 344.

83. *Evanghelia Adevărului* 18.24-20.6, în NHL 38-39.
84. *Ibid.,* 18.24-31, în NHL
85. *Ibid.,* 20.10-32, în NHL 39.
86. *Tratatul tripartit* 113.32-34, în NHL 86-87.
87. *Ibid.,* 114.33-115.11, în NHL 87.
88. *Ibid.,* 113.35-38, în NHL 87.
89. *Evanghelia Adevărului* 23.33-24.9, în NHL 41.
90. *Interpretarea gnozei* 10.27-30, în NHL 430.
91. Irenaeus, AH 3.18.5.
92. Luca 12:8-12.
93. Clemens Alerxandrinus, *Stromata* 4.71 ff.
94. *Ibid., 4.33.7.*
95. *Loc.cit.*
96. Tacitus, *Anale* 15.44.2-8.
97. „Martyrs of Lyons" 57-60, în CHRYSTIAN MARTYRS, 80-81
98. Justin, *Dialog cu Trypho* 110.
99. Tertullian, *Ad Scapulam* 5.
100. Tertullian, *Apologia* 50.

CAPITOLUL V

1. Pentru excelente discuții cu privire la polemicile gnostice împotriva creștinismului ortodox, vezi K. Kos- chorke, *Die polemik der Gnostiker gegen das kirchiche Christentum* (Leiden, 1978); P. Perkins, „The Gnostic Revelation: Dialogue as Religious Polemic", W. Haase, *Aufstieg und Niedergang der romischer Welt* 11.22 (Ber- lin/New York); de asemenea P. Perkins, *The Gnostic Dialogue* (New York, 1980).
2. *Al doilea tratat al marelui Seth* 59.22-29, în NHL

333-334. Pentru analiză, vezi J.A. Gibbons, A Commentary *on The Second Logos of the Great Seth* (New Haven, 1972).

3. *Ibid.,* 60.21-25, în NHL 334.
4. *Ibid.,* 53.27-33, în NHL 331.
5. *Ibid.,* 61.20, în NHL 334.
6. *Apocalipsa lui Petru* 74.16-22, în NHL 341.
7. *Ibid.,* 74.24-77.28, în NHL 341-342.
8. *Ibid.,* 76.27-34, în NHL 342.
9. *Ibid.,* 79.28-29, în NHL 343.
10. *Mărturia adevărului* 31.24-32.2, în NHL 407.
11. *învățătura autorității* 26.20-21, în NHL 280.
12. *Ibid.,* 32.18-19, în NHL 282.
13. *Evanghelia lui Filip* 64.23-24, în NHL 139.
14. Ignatius, *Smirneeni* 8.1-2.
15. *Ibid.,* 8.2.
16. *Trallians* 3.1.
17. Irenaeus, AH 4.33.8.
18. *Loc.cit.*
19. *Ibid.,* 3.4.1.
20. *Ibid.,* 3.15.2.
21. *Ibid., 5,Praefatio.*
22. *Apocalipsa lui Petru* 70.24-71.4, în NHL 340.
23. *Ibid.,* 71.20-21, în NHL 340.
24. *Ibid.,* 79.1-4, în NHL 343.
25. *Al doilea tratat al marelui Seth* 67.32-68.9, în NHL 337.
26. *Ibid.,* 67.2-5, în NHL 336.
27. *Ibid.,* 70.9, în NHL 338.
28. Vezi C. Anderson, *Die Kirche der alten*

Christenheit (Stuttgart, 1971), 100 ff.; vezi și Jonas, *Gnosis und spătantiker Geist* (Gottingen, 1964), „Solipcismus und Briiderethik", 1.171-172.

29. Hippolytus, REF 9.7.
30. *Ibid.,* 9.12.
31. Tertullian, *Adversus Valentinianos* 4.
32. Tertullian, DE PRAESCR. 13.
33. *Ibid.,* 38.

34. *Ibid.,* 44.Tertullian, *De Pudicitia* 21.
35. *Mărturia adevărului* 73.18-22, în NHL 415.
36. *Ibid.,* 69.9-10, în NHL 414.
37. *Ibid.,* 69.18, în NHL 414.
38. *Ibid.,* 44.30-45.4, în NHL 411. Sublinierile ne aparțin.
39. *Ibid.,* 69.22-24, în NHL 414.
40. *Ibid.,* 68.6-12, în NHL 414.
41. *învățătura autorității* 22.19 *(passim),* în NHL 278 ff.
42. *Ibid.,* 23.13-14, în NHL 279.
43. *Ibid.,* 34.19, în NHL 283.
44. *Ibid.,* 34.4, în NHL 282.
45. *Ibid.,* 34.12-13, în NHL 282.
46. *Ibid.,* 33.4-5, în NHL 282.
47. *Ibid.,* 34.20-23, în NHL 283.
48. *Ibid.,* 22.28-34, în NHL 278.
49. *Ibid.,* 34.32-35.16, în NHL 283.
50. *Ibid.,* 33.4-34.9, în NHL 282.
51. *Ibid.,* 33.16-17, în NHL 282.
52. *Ibid.,* 32.30-33.3, în NHL 282.
53. *Ibid.,* 32.30-32, în NHL 282.
54. *Ibid.,* 27.6-15, în NHL 280.
55. Tertullian, DE PRAESCR.7.
56. *Ibid.,M.*
57. *Ibid.,* 8-11.
58. *Ibid.,* 11.
59. Irenaeus, AH 2.27.2.
60. Clemens Alexandrinus, EXCERPTA 4.1.
61. *Ibid., 41.2.*

62. *Ibid.,* 24.1-2.
63. Heracleon, Frag. 37-38, în Origene, COMM.JO 13.51-13.53.
65; Irenaeus, AH 1.8.3-4.
66. Heracleon, frag. 13, în Origene, COMMJO 10.33.
Pentru discuții, vezi E. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (Nashville, 1973), 66-74.
67. *Interpretarea gnozei* 5.33, în NHL 429.
68. *Ibid.,* 6.33-38, în NHL 429.
69. Pentru discuții, vezi Koschorke, *op.cit.,* pp. 69-71 ;Koschorke, „Eine neugefundene gnostische Gemein- deordnung", în *Zeitschrift für Théologie und Kirche* 76.1 (februarie 1979), 30-60; J. Turner și E. Pagels, introducere la *Interpretation of Knowledge* (CG XI, 1) *m Nag Hammadi Studies* (Leiden, 1980).
70. I Corinteni 12:14-21.
71. *Interpretarea gnozei* 18.28-34, în NHL 433.
72. *Ibid.,* 15.35-17.27, în NHL 432-433.
73. *Ibid.,* 18.24-25, în NHL 433.

CAPITOLUL VI

1. Ioan, 14:5-6.
2. Irenaeus, AH 3.11.7. Pentru discuții, vezi E. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (Nashville, 1973).
3. *Dialogul Mântuitorului* 142.16-19, în NHL 237.
4. *Evanghelia lui Toma* 38.4-10, în NHL 121.
5. F. Wisse, „Gnosticism and Early Monasticism in Egypt", în *Gnosis: Festschrift fur Hans Jonas* (Gottingen, 1978), 431-440.

6. B. Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism*
7. Irenaeus, AH 4.11.2.
8. *Ibid.,* 4.11.2.
9. Justin Martirul, *Dialog cu Tryoho* 4.
10. *Evanghelia lui Filip* 71.35-72.4, în NHL 143.
11. Irenaeus, AH 1.11.1.
12. *Ibid.,* 1.12.3.
13. *Ibid.,* 1.12.3.
14. *Ibid.,* 1.12.4.
15. *Ibid.,* 1.30.6.
16. Romani 3:23.
17. Marcu 1:15.
18. Ioan 3:17-19.
19. Irenaeus, AH 1.5.4.
20. *Evanghelia Adevărului* 17.10-16, în NHL 38.
21. *Ibid.,* 28.16-17, în NHL 42.
22. *Ibid.,* 29.2-6, în NHL 43.
23. *Ibid.,* 29.8-30.12, în NHL 43.
24. *Ibid.,* 21.35-36, în NHL
25. *Ibid.,* 24.32-25.3, în NHL 41.
26. *Dialogul Mântuitorului* 134.1 -22, în NHL 234.
27. *Evanghelia lui Toma* 45.30-33, în NHL 126.
28. *Ibid.,* 33.11-13, în NHL 118.
29. *Cartea lui Toma necredinciosul* 138.13, în NHL 189.
30. *Evanghelia lui Toma* 38.23-29, în NHL 121. Pentru o discuție a acestor metafore, vezi H. Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, 1963), 48-96, și G. MacRae, „Sleep and Awakening in Gnostic Texts”, în *Le Origini dello Gnosti- cismo,* 496-507.

Profesorii M.L. Peel și J. Zandee au afirmat că *învățăturile lui Silvanus* stmt clar „negnostice” (NHL 346). Cu toate acestea, ceea ce Peel și Zandee descriu drept caracteristici ale învățăturii gnostice (teologia dualistă, cristologia docetistă, doctrina că „numai unele persoane sunt mân- tuite «de la natură»”) nu caracterizează, așa cum par ei să presupună, învățături precum cea a lui Valentinus (care *este* indiscutabil gnostică). *învățăturile lui Silvanus* este cu siguranță unică printre descoperirile de la Nag Hammadi prin aceea că majoritatea elementelor sale nu contrazic doctrina ortodoxă. Indiferent dacă este sau nu un document gnostic, sugerez că includerea ei printre scrierile gnostice este garantată de premisa după care rațiunea divină (și, în aparență, natura divină) este descoperită *în șinele* propriu.

31. *învățăturile lui Silvanus* 88.24-92.12, în NHL 349-350.
32. *Evanghelia lui Toma* 32.14-19, în NHL 118.
33. *Dialogul Mântuitorului* 125.18-19, în NHL 231.
34. *învățăturile lui Silvanus* 85.24-106.14, în NHL 347-356.
35. *Ibid.,* 106.30-117.20, în NHL 356-361.
36. *Evanghelia Adevărului* 21.11 -22.15, în NHL 40.
37. *Ibid.,* 32.38-39, în NHL 44.
38. *Ibid.,* 32.31-33.14, în NHL 44.
39. *Evanghelia lui Toma* 32.19-33.5, în NHL 118. Sublinierile ne aparțin.

40. *Ibid.,* 42.7-51.18, în NHL 123-130.
41. *Ibid.,* 37.20-35, în NHL 121.
42. Marcu 9:1; cf. Marcu 14:62.
43. *Ibid.,* 13:5-7.
44. Luca 17:21.
45. Marcu 8:27-29.
46. Matei 16:17-18.
47. *Evanghelia lui Toma* 34.30-35.7, în NHL 119.
48. *Ibid.,* 50.28-30, în NHL 129.
49. *Cartea lui Toma necredinciosul* 138.13, în NHL 189.
50. *Evanghelia lui Toma* 48.20-25, în NHL 128.
51. *Ibid.,* 40.20-23, în NHL 122.
52. *Dialogul Mântuitorului* 132.15-16, în NHL 233.
53. *Ibid.,* 126.5-8, în NHL 231.
54. *Ibid.,* 140.3-4, în NHL 236.
55. *Mărturia adevărului* 44.2, în NHL 410-411.
56. *Ibid.,* 43.26, în NHL 410.
57. *Ibid.,* 44.13-16, în NHL 411.
58. *învățăturile lui Silvanus* 97.18-98.10, în NHL 352.
59. Matei 2:15, *passim.*
60. Justin, I *Apologia* 31.
61. *Evanghelia lui Toma* 42.13-18, în NHL 124.
62. Irenaeus, AH 1.11.1.
63. *Ibid.,* 1.2.2.
64. *Evanghelia lui Filip* 54.13-25, în NHL 133.
65. *Ibid.,* 67.9-12, în NHL 140.
66. *Ibid.,* 61.24-26, în NHL 137.
67. *Ibid.,* 61.29-35, în NHL 137.
68. *Ibid.,* 67.26-27, în NHL 140.

69. *Cartea lui Toma necredinciosul* 138.16-18, în NHL 189.
70. Hippolytus, REF 6.9.
71. *Ibid.,* 6.17.
72. *Evanghelia lui Toma* 33:14-19, în NHL 118.
73. Plotin, „împotriva gnosticilor”, *Enneade 2.9.*
74. *Zostrianos* 1.12, în NHL 369.
75. *Ibid.,* 2.8-9, în NHL 369.
76. *Ibid.,* 3.14-21, în NHL 370.
77. *Ibid.,* 3.29-30, în NHL 370.
78. *Ibid.,* 131.16-132.5, în NHL 393.
79. *Discurs despre cel de-al optulea și cel de-al nouălea* 52.1-7, în NHL 292.
80. *Ibid.,* 53.7-10, în NHL 293.*Ibid.,* 52.15-18, în NHL 293.
81. *Ibid.,* 54.23-25, în NHL 293.
82. *Ibid.,* 56.10-12, în NHL 294.
83. *Ibid.,* 56.17-22, în NHL 294.
84. *Ibid.,* 57.3-11, în NHL 294.
85. *Ibid.,* 57.31-58.22, în NHL 295.
86. *Ibid.,* 58.31-61.2, în NHL 295-296.
87. *Ibid.,* 63.9-14, în NHL 297.
88. *Allogenes* 52.8-12, în NHL 446.
89. *Ibid.,* 50.19, în NHL 445.
90. *Ibid.,* 52.15-21, în NHL 446.
91. *Ibid.,* 53.36-37, în NHL 447.
92. *Ibid.,* 55.31-57.34, în NHL 447-448.
93. *Ibid.,* 59.9-37, în NHL 449.
94. *Ibid.,* 60.13-18, în NHL 449.

95. *Ibid.,* 60.37-61.8, în NHL 449.
96. *Ibid.,* 61.14-16, în NHL 449-450.
97. *Ibid.,* 61.29-31, în NHL 450.
98. *Ibid.,* 64.16-23, în NHL 451.
99. *Ibid.,* 67.23-35, în NHL 451-452.
100. *Ibid.,* 68.18-19.
101. Tertullian, *Adversus Valentinianos* 1.

CONCLUZIE

1. Tertullian, DE PRAESCR. 13.
2. *Evanghelia Adevărului* 17.10-11, în NHL 38.
3. Irenaeus, AH 1.5.4.
4. *Evanghelia Adevărului* 16.1-18.34, în NHL 37-38.
5. Plotin, „împotriva gnosticilor”, *Enneade* 2.9.
6. A.D. Nock, „Gnosticism”, în *Arthur Darby Nock: Essays on Religion and the Ancient World,* ed. Z. Stewart (Cambridge, 1972), vol. 2,943.
7. Nock, „Gnosticism”, 942.
8. *Evanghelia lui Toma* 41.27-30, în NHL 123.
9. Heracleon, frag. 39, în Origene, COMM.JO. 13.53.
10. *Evanghelia lui Toma* 42.16-18, în NHL 124.
11. *Mărturia adevărului* 68.8-12, în NHL 414.
12. Irenaeus, AH 2.22.4.
13. *Ibid.,* 2.22.5-6.
14. *Evanghelia lui Toma* 38.1-3, în NHL 121.
15. H. Koester, „The Structure of Early Christian Beliefs”, în *Trajectories Through early Christianity* (Philadelphia, 1971), 231.
16. Irenaeus, AH 1.10.2.

17. Luca 14:26.
18. Marcu 4:10-12,par.
19. Matei, 19:4-6,par.
20. *Ibid.,* 19:13-15,par.
21. Marcu 1:41, 3:3-5,par.
22. Luca 19:41-44.
23. W. Blake, „Ihe Everlasting Gospel", 2 a și g.
24. F. Nietzsche, *Anticristul.*
25. F. Dostoïevski, „Marele Inchizitor", în *Frații Karamazov.*
26. *Al doilea tratat al marelui Seth* 61.20, în NHL 334.

A.D. Nock, „The Study of the History of Religion", în *Arthur Darby Nock,* vol. 1, 339

.INDEX

A

Adam 16,72-82,107-115, 129, 232
A doua Apocalipsa a lui la- cob 158-159
Al doilea tratat al marelui Seth 136,175-180,236
Allogenes 220-223 *al-Qummus Basiliyus Abd al-Masih* 12-13
Andrei 61
Andresen, Cari 180 androgin 115-116 *Anthropos* 201-202 Antoninus, Pius 143
Apocalipsului Adam 112 *Apocalipsa lui Pavel* 15
Apocalipsa lui Petru 10- 15, 58, 72-75, 136, 158-162, 176-180
Apocriful lui Ioan 64,109
Apologie 150 apostol 67-72, 122 Arignote 131
Athanasius 199
Augustus 141 autocunoaștere 19, 217

B

Basilides 176
Bauer, Walter 35-36
Berger, Peter 9
Blake, William 235-237
Blandina 152-153
Boehme, Jacob 237
Bousset, Wilhelm 34 brahmani 22 budism 21
Bultmann, Rudolph 63

C

Callistus 181-183
Campenhausen, Hans von 54
Carcopino, Jérôme 124
Carpophorus 182
Cartea lui Toma Necredinciosul 67,129
Cartea secretă aluilacob 15, 73,158
Cartea Secretă a lui Ioan 66,80
Clement din Alexandria 83, 130
Clement (Episcop al
Romei) 86, 125
Colorbasus 201
Colpe, C. 37
Conciliul de la Niceea 139
Constantin 19-25
Corinteni 123
Crescens 144
crez 47, 139, 224-227

D

Dansul în cerc al crucii 68
diacon 87,181
Dialogul Mântuitorului 32, 72,126-129, 197-212
Discursul despre al Optulea și al Nouălea 218
Domnul 17-21, 53-65, 83- 87, 126-132, 147, 161-163, 211
Doresse,Jean 13-15,27-36
Dostoïevski, Feodor 236- 237
Duhul Sfânt 96, 110-112, 184, 227
Dumnezeu 20-21,41-56, 75-148, 160-161, 175-234, 279

E

Egipt 13, 29-36, 63-74, 90,105, 123-130, 143, 170
Eid, Albert 27-29
episcop 79-100, 125, 146, 179-189,279
eretic 23-25,49,75,176-178 erezie 22-42, 70, 84, 184, 234-237
Estera 131
Eva 16,81-82,113,129,232
Evanghelia Adevărului 15- 24,163-165,204-208,230
Evanghelia către Egipteni 15 *Evanghelia după Toma* 13-14 *Evanghelia Evreilor* 110 *Evanghelia lui Filip* 14-24, 59-65, 111, 126, 166,201
Evanghelia lui Ioan 134,197- 203
Evanghelia lui Luca 122,134 *Evanghelia lui Marcu* 134 *Evanghelia lui Toma* 14-24, 65-67, 106-110, 130, 166, 197-217
Evanghelia Măriei 26, 58- 72,126-130

F

Feuerbach, Ludwig 202 Filip 14-24,59-67,85,110-111,126,166-177,201,215
Florinus 100
Fox, George 103,237
Freud, Sigmund 207-216 Friedlander, M. 34

G

Gager, John 9
Geneza 81, 107-129 gnosticism 13, 26-40, 199, 214-216, 238
gnoza 66-75, 91-92, 163, 176-231, 279
Grădina Edenului 16,81, 111
Grant, R. M. 38-40

Groh, Dennis 9
Guillaumont, A. 36

H

Hamack, Adolf van 33,165
Harran, Marilyn 9
Heidegger 35
Heracleon 69, 166-167,
191-192, 231-237
Hippolytus 5, 18-22, 108, 156-157, 181-189,216
Holl, Karl 56

I

lacob 15, 52-54, 72-73, 107, 136-140,158-161
laldabaoth 202
Ignatius (episcop al Anti- ochiei) 88-90, 148-149,
157,159,161,170,178-179 *Interpretarea gnozei*
83,165 introspecție 19, 91, 206 *Ioan* 14-26, 50-67,
80, 109-139,197-203 *Ipostaza Arhonților 82*
Irenaeus 16-25, 65-103,
119-120,150-201,232-234 Isaia 111
Isis 123 islam 105 lisus 13-26, 41-85, 105- 177, 190-
217, 230-235 Iuda 13,54-55,129-134 iudaism 34-39
Iuda Toma 13 ludita 131

I

învățătura autorității 187 *învățătura autorizată* 176
înviere 42-59,78,139,186, 215
Jabal 11,199

Jabal, al-Tarif 11,199
Jonas, Hans 26-39
Josephus 133-135
Jung, C. G. 13,29,41,214
Justin (Martirul) 200
Justinus 119

K

Kasser, R. 36
Kee, Howard 9
Koester, Helmut 16, 31- 39,234
Layton, Bentley 10, 39
Leipoldt, Johannes 125
Levi 61, 127
Logos 69, 138, 214
Luca 16-24, 48-72, 122, 134, 198, 210, 235
Lucias 143-144
Luther, Martin 103,185-186
Lyon 16-18, 96, 151-152, 170-17

9Messos 220
Meyer, Marvin 9
MacRae, George 31-39
Malinine, M. 36
Mama divină 107-110
Mammon 231
Mântuitorul 14,61-83,127, 159-165,202,231
Marcellina 121
Marcion 79,121,150
Marcu 16-24, 50-66, 134, 198-210, 235
Marcus 69-70,96-120,143-147
Marcus, Aurelius 69-70,96-120,143-147
Maria 14, 50-72,105-130
Maria Magdalena 14, 50-72,107,126-129
Marta 121-128
Martinus 144
MărturiaAdevărului 16,160-161,176,213
Masih, YAbd 12, 36
Matei 16-24, 53-66, 126-
Moise 111
Moltmann, Jürgen 77-78
Monoimus 20
Montaniștii121
Muhammad'Ali 11-239
N
Nag, Hammadi 3-45, 58-139, 158-163, 175-187, 199-239
Nero 133-141,171
Nietzsche 236-237
Nock, Arthur Darby 34, 230-236
Noe 4
Noul Testament 13-21, 34, 49-54,70-79,110,122,197-203,235
O
j 166 198 210 214 *Obiecții (de ccipcttcii tmpo~*

. ...
Maximilla 121
Maximin 157
Meeks, Wayne 122

P

Paradis 17,113
Parafraza lui Shem 129
patristică 106
Pavel 15-20,50-72,90,122-128,193-194
Pearson, Birger 39, 81
Perkins, P. 39
Petru 10-15,48-75,95-102, 126-140,158-180,210-211
Pilât, Pontius 42, 133-150, 168
Pistis Sophia 112,127
Platon 90,116,131,200,230
Pliniu 141-143
Plotin 217,230
Policarp (episcop al Smymei) 146,151,157,160
Ponticus 153
Pothinus 154
preot 87-101, 128-135
Prisca 121
profet 96,108,120
psihoterapie 216
Ptolemeu 71,143-144,191— 192
Puech, H. C. 13-15,36-40
quakeri 69,103, 237
Quispel, Gilles 13-39,163

R

Raghib 12
Regula Bisericii Apostolice 128
Reitzenstein, Richard 34
triva eticilor) 183

Q

& ,
Origen 234

Rembrandt 77, 237
Respingerea și nimicirea falsei Gnoze 18, 84
Respingerea tuturor ereziilor 108
Rheginos 59
Robinson, James M. 5, 31- 39
Rusticus 144-145, 161

S

Salomeea 121-130
Samuel bar Nachman
Rabbi 116
Saturninus 146-147
Scapula proconsulul
Cartaginei 171
Scholem, Gershom 38-39
Scripturi 239
Scrisoarea lui Petru către Filip 15,64-65
Scroggs, Robin 63
Seth 72, 114, 136, 175-180,236
Severus 156
Silvanus 207-213
Simon Magul 102-111,216
Smith, Morton 39,125
Socrate 48 131
succesiune apostolică 57
Tillich, Paul 85,103
Till, W. 36
Timiotinus 144
Timotei 124-127
Tolstoi, Lev 237
Toma 13-24,36,50,65-77, 106-110,126-130,166,197-217,230-231
Traian 141-143
Tratatul Tripartit 95, 164-^5
Tratatului despre înviere 139
Trimorfhic Prolennoiu 114

Suetonius 140

T

Tacitus 133-141,171
Tardieu, M. 39
Tertullian 5, 33, 48-49, 73-78, 93-98, 120-132, 155-191,224-228
Textele de Ia Nag Hammadi 17 38-42
Theano 132
Themisto 131
Theodotus 20, 65, 116, 191
Iheudas 63,90
Tiberius 133
Trismegistus 220
Tunetul, Mintea Desăvârșită V7, 68, 115

U

Urbicus 143-144

V

Valentinus 62-121,150-176, 191-215,229-237
Vettius, Epagathus 151

W

Wilson, R. McL. 5-6,36-40
Wisse, Frederik 40,199

Youel 221

Z

Zandee,J. 36
Zen 14
zoroastrism 34

Zostrianos 217-218

Despre auto

După ce a obținut doctoratul la Universitatea Harvard în 1970, Elaine Pagels (n. 1943, Palo Alto, California) a predat la Barnard College, unde a condus Departamentul de Religie, și la Universitatea Columbia. în prezent este profesor de religie la Universitatea Princeton. Elaine Pagels a participat împreună cu alți savanți la editarea mai multor texte de la Nag Hammadi. Este autoarea mai multor cărți: *The Gnostic Gospels* (1979) - premiată cu National Book Critics Circle Award și National Book Award în 1980; *Adam, Eve, and the Serpent* (1988); *The Origin of Satan* (1995); *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (2003); *Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity* (2007); *Revelations: Visions, Prophecy, and Politics in the Book of Revelation* (2012).

CUPRINS

MULȚUMIRI 9

INTRODUCERE 11

CAPITOLUL I

Controversa asupra învierii lui Hristos:

eveniment istoric sau simbol? 47

Capitolul II
„Un Dumnezeu, un episcop”: politica monoteismului 79

Capitolul III
Dumnezeu Tatăl / Dumnezeu Mama 105

Capitolul IV
Patimile lui Hristos și persecuția creștinilor 133

Capitolul V
A cui biserică este „Adevărata Biserică"? 175

Capitolul VI
Gnoza: autocunoașterea ca o cunoaștere a lui Dumnezeu 197

Concluzie 227

Note 241

Index 275